الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي

د. زينب عفيفي

تصدير

د. عاطف العراقي



تليفاكس : ٠٣/٥٣٥٤٤٣٨ الاسكندرية



الفلسفة الطبيعية والإلهية

عند الفارابى

الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي

د. زينب محمد عفيفي شاكر

كمبيوتر: (دار الوفاء)

طباعة: دار الوفـاء لدنـيا الطباعـة والنشـر

ش ملك حفني قبلي السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة - بلوك رقم٣

الرقم البريدي: ٢١٤١١ - الإسكندرية

رقم الإيداع: ٥٨٥٨/ ٢٠٠٢

الترقيم الدولي: 8 / 250 / 327 /977

الفلسفة الطبيعية والإلهية

عند الفارابى

د. زينب عفيفى

تصدير

د. عاطف العراقى

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية



إهداء

إلى أسرتى الصغيرة

زوجى وأبنائى الأعزاء

فوزى - هانى - نهى

أهديهم ثمرة من ثمراتى الفكرية تعويضًا لهم

واعترافًا بجميلهم



"شكر وتقدير"

إلى أستاذى الفاضل الدكتور/ محمد عاطف العراقى
أسجى عظيم شكرى وتقديرى اعترافا بأستاذيته وعلمه وخلقه، وتقديرا لجده، واعتزازا بإشرافه على هذا الكتاب. فهو أستاذ لجيل وأجيال من طلاب الفلسفة، والدارسين فى مجالاتها المتعددة.

كما أتقدم بأعمق آيات الشكر إلى الدكتور عامر يس النجار لما بذله من جهد حتى ظهر هذا الكتاب إلى حيز الوجود.

د/ زينب عفيفى



تصديـر

بقلم / عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة العربية

إن صدق حدسى، فإن المهتمين بفكر فلاسفة العرب عامة، وفلسفة الفارابى على وجه الخصوص، سيرحبون بصدور هذا الكتاب والذى يبحث فى فلسفته الطبيعية والفلسفة الإلهية عند أبرز فلاسفة المشرق العربى، والذى أثرت فلسفته فى بلورة العديد من الأفكار التى قال بها أكثر فلاسفة المشرق العربى، وعلى رأسهم ابن سينا، وفلاسفة المغرب العربى، (فلاسفة الأندلس) وأولهم فيلسوف الغربة والتوحيد، ونعنى به ابن باجه.

كان هذا الكتاب فى الأصل رسالة علمية قدمتها باحثتنا زينب عفيفى للحصول على درجة الدكتوراه من إحدى جامعاتنا. وقد أشرفت على الرسالة وشاركنى فى الإشراف عليها الأستاذ الدكتور عامر النجار. وشارك فى مناقشتها الزميل الدكتور أبو الوفا التفتازانى والذى غادرنا إلى عالم الخلود والبقاء، والصديق الدكتور أحمد محمود صبحى أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية، وهو من هو، فى دقة البحث الأكاديمى الجاد، وخاصة بعد انتشار أهل الفساد فى جامعاتنا المصرية، وتزايد أعداد أشباه الأساتذة، والذين تحسبهم أساتذة، وما هم بأساتذة، بل إنهم ينتمون إلى عالم الصراصير الفكرية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. وماذا نفعل حيالهم، ونحن لا نجد فى مصرنا العزيزة محاكم للغش الفكرى والتزييف الثقافى!

اقترحت الموضوع على باحثتنا النابهة، وقضت فى دراسته عدة أعوام، قضتها بين عالم المخطوطات تارة، ودنيا المؤلفات العربية والأجنبية تارة أخرى، إيمانا من جانبها بأهمية البحث الأكاديمى الجاد من جهة، وأهمية فلسفة الفارابى فى صياغة عقول ووجدان أبناء أمتنا العربية من جهة أخرى. وكانت عقليتها الناقدة خير معين لها فى تصحيح الكثير من الأحكام الخاطئة والفاسدة والتى أشاعها المفسدون فى أرض أو ميدان الفلسفة، والفلسفة منهم براء.

نعم لقد اقترحت الموضوع على باحثتنا والتى تعمل الآن عن جدارة واستحقاق، أستاذة للفلسفة العربية فى كلية الآداب - جامعة المنوفية، اقترحت الموضوع، والمنهج أيضا، لأسباب عديدة، من بينها أن باحثتنا قد حصلت على درجة

الماجستير تحت إشرافى، عن فلسفة ابن باجه أول فلاسفة المغرب العربى، والصلات الفكرية بين الفارابى من جهة، وابن باجه من جهة أخرى لا حصر لها، وفى مجالات عديدة. كل من الفيلسوفين صاحب عقلية فذة غير تقليدية من قريب أو من بعيد. واهتم كل واحد منهما بالدراسات المنطقية أكثر من غيرهما من فلاسفة العرب. والرسائل الفلسفية التى قام بتأليفها الفارابى وبعده ابن باجه مازلنا نواصل العمل نحو تحقيقها ثم دراستها. وكل من الفيلسوفين قد قدم لنا تصوراً لمدينة نموذجية مثالية، الأول من خلال كتابه "أراء أهل المدينة الفاضلة"، والثانى من خلال كتابه "تدبير المتوحد" تضاف إلى هذه الأسباب أسباب أخرى عديدة، من بينها أن الدكتورة زينب عفيفى لديها القدرة العلمية والحس النقدى الذى يعد ضرورياً لدراسة مثل هذه الموضوعات التى نجد حولها العديد من الأحكام الخاطئة من جانب أناس يكتبون فى كل شيء، ولا يفهمون أى شيء. نسبوا إلى الفارابى آراء لم يقل بها. نسبوا إليه على سبيل المثال، القول بحدوث العالم، ولم يضعوا فى اعتبارهم أنه من القائلين بالفيض والذى يلزم عنه بالضرورة القول بقدم العالم وليس بحدوثه. واعتماد القول بالفيض ليس من أفلوطين فقط كما يزعم الجهال وأشباه الأساتذة، بل أضاف إلى أفلوطين، مؤثرات جاءت إليه عن بطليموس تارة، وأرسطو تارة أخرى.

ولكن الأشباه من الباحثين والجهلاء من الأساتذة يرفضون هذا تماماً، لأنهم يرفضون كل فكر جاء إلينا من بلاد اليونان، وبحيث يقولون إنه فكر مستورد والعياذ بالله، جاء إلينا من بلاد الفرنجة التى انتشر فيها الفساد والضلال ولم يضعوا فى اعتبارهم أنه لولا الاطلاع على الفلسفة اليونانية ودراستها، لما وجدنا لدينا فلاسفة عرب، بل إن كلمة الفلسفة تعد كما نعلم كلمة يونانية، وليست كلمة عربية. ولكن ماذا نفعل أمام الأشباه والصراصير الفكرية؟!!!

قامت الدكتورة زينب عفيفى بتقسيم بحثها إلى مجموعة من الفصول والنقاط والجزئيات، وجاء تقسيمها شاهداً على دقتها الأكاديمية وعقليتها الناقدة، وكاشفاً عن ثراء اطلاعها وسعة معارفها.

لقد تحدثت حديثاً تحليلياً عن حياة الفارابى الفكرية ومؤلفاته فى مجال الفلسفة الطبيعية والإلهية، ومنهج الفارابى فى تصنيف العلوم، ومبادىء الموجودات

الطبيعية وعللها الأربعة، المادية والصورية والفاعلة والغائية، والعالم فى طبيعيات الفارابى، وسواء عالم الكون والفساد، العالم الأرضى، عالم ما تحت فلك القمر، أو عالم ما فوق فلك القمر. العالم العلوى.

وانتقلت الدكتورة زينب عفيفى من دراستها لأبعاد الفلسفة الطبيعية عند الفارابى، إلى دراسة الفلسفة الإلهية عند الفيلسوف المشرقى، وذلك طبقاً للموضوع الذى اختارته كموضوع للدراسة للدكتوراه.

درست موضوع الأدلة على وجود الله تعالى والتى قدمها الفارابى وعلى رأسها دليل الممكن والواجب، ذلك الدليل الذى اتفق ابن سينا مع الفارابى فى القول به، واختلف معه الفيلسوف العملاق، ابن رشد، آخر فلاسفة العرب، وبحيث قام بنقده نقداً عنيفاً، إذ قد نجد فيه بعض المؤثرات الكلامية، وابن رشد كما نعلم يعد أكبر عدو لدود لفكر المتكلمين عامة، وفكر الأشاعرة على وجه الخصوص.

كما تحدثت الدكتورة زينب، حديثاً مطولاً ووافياً عن صلة الله تعالى بالعالم فى فلسفة الفارابى من خلال القول بالفيض، أو الصدور، أو العقول العشرة، منتقلة من هذا إلى تحليل مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية.

إن دراسة الدكتورة زينب عفيفى لفلسفة الفارابى الفيزيقية والميتافيزيقية، تعد دراسة محكمة ودقيقة، إنها تنتقل من دراسة جزئية إلى دراسة جزئية أخرى تترتب عليها. وهذا قد أدى إلى وجود وحدة عضوية سارية بين فصول وجزئيات ونقاط دراستها للفارابى.

ولم تقتصر باحثتنا الدكتورة زينب على البعد الموضوعى الأكاديمى والذى يسعى إلى سبر أغوار الفلسفة الفارابية من خلال الرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع العربية وغير العربية، وبحيث تعول بصفة رئيسية وبالدرجة الأولى على كتب الفارابى وكتب الفلاسفة الذين سبقوه، والذين عاشوا بعده، لم تقتصر على ذلك، بل نجدها – وهى التى تتميز بالحس النقدى- تختلف مع هذا الرأى أو ذلك فى الآراء التى قيلت حول الفارابى وبحيث وجدت أنه من الضرورى الوقوف تجاهها، وقفة نقدية.

وإذا كنا نختلف مع تلميذتنا بالأمس، وزميلتنا اليوم، الدكتورة زينب عفيفى، فى رأى أو أكثر من الآراء التى قالت بها من خلال دراستها للفارابى والتى ذكرتها

فى خاتمة دراستها، وفى ثنايا صفحات بحثها، أو كتابها، إلا أنه من الضرورى أن أشير إلى أن الاختلاف فى الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف، إنه يعد كما نقول باستمرار ظاهرة صحية، وليس معبراً عن ظاهرة مرضية فاسدة، كما يزعم ذلك أنصار ثقافة الظلام من أشباه أساتذة الفلسفة والذين انتشروا حالياً كالذباب الفكرى داخل جدران العديد من أقسام الفلسفة في مصر وسائر بلدان العالم العربى من مشرقه إلى مغربه.

نعم إن الاختلاف يعد متوقعا، فنحن إزاء آراء فيلسوف عظيم، ولسنا أمام آراء واحدٍ من الجهال، وكلما زادت مساحة الاختلاف كان ذلك دليلاً، ودليلاً قوياً، على ثراء آراء المفكر أو الفيلسوف. ولكن ماذا نفعل أمام ثقافة أشباه الأساتذة الذين ينهلون من الثقافة الفاسدة، ثقافة دول البترو فكر، الثقافة التى تعد نتاجاً للدولار، وما أدراك ما الدولار.

إننا من جانبنا نثنى ثناء بغير حدود على البحث الفلسفي الذى يحلل أبعاد الفلسفة الفارابية والذى تقدمه الدكتورة زينب عفيفي اليوم، للطبع والنشر. ونقدم التحية الواجبة علينا لباحثتنا جزاء إخلاصها فى البحث، وقدرتها الأكاديمية، ونرجو لها كل توفيق فى دراساتها المقبلة، وهى جديرة تماماً بمواصلة البحث والدراسة، فالقضايا الفلسفية لا حصر لها، والأحكام الفاسدة والتى تحتاج إلى تصحيح فى مجال الفلسفة العربية، يتزايد عددها، نظراً لتزايد الأشباه والأقزام والجهال وأنصاف أو أرباع المثقفين.

نعم إننا نأمل من باحثتنا القيام بالعديد من الدراسات الفلسفية الجادة من جهة، و تصحيح الأحكام الفاسدة من جهة أخرى، لأنها على ثراء واسع من الاطلاع، وصبر على تحمل مشاق البحث الفلسفي العميق، ونظرات تأملية عميقة حين تتصدى لدراسة أى موضوع، أو أية مشكلة من مشكلات البحث الفلسفى، إنها واثقة الخطوة لأنها لا تكتب إلا بعد اطلاع واسع على كل أبعاد موضوعها، وواثق الخطوة يمشى ملكاً كما يقال.

والله هو الموفق للسداد.

الإسكندرية فى ١٥ نوفمبر عام ٢٠٠١م

عاطف العراقى

تصدير عام

يحتل الفارابى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية مكانة بارزة، خاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا ما تركه من تراث فكرى غزير تمثل فى مختلف العلوم التى كانت معروفة فى عصره. فقد عالج مسائل الطبيعيات، والإلهيات، والمنطق، والفلك، والتنجيم، والهندسة، والسياسة والأخلاق، هذا بالإضافة إلى علوم الدين كالفقه والكلام. بحيث أصبحت كتبه خلاصة وافية للمعرفة فى عصره، وذلك بالإضافة إلى العديد من الآراء التى توصل إليها والتى لا تعد من جانبه مجرد ترديد لآراء من سبقوه.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما تركه من أثر فيمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين فى العصور التالية - إسلامية كانت أو مسيحية أو يهودية - فما من فيلسوف من فلاسفة القرون الوسطى إلا وتربطه بالفارابى رابطة قرابة أو نسب فى الفكر والرأى، وما من فكرة أو نظرية أصلية فى الفلسفة الإسلامية إلا وتدين للفارابى، وما من مقالة فيها إلا ولها أصل فى مقالاته وفلسفته؛ أدركنا للوهلة الأولى أنه لم يكن عجيباً أن يحتل الفارابى المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة مما حدا بكتاب التراجم إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة الإسلام، وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة، وإلى تسميته بالمعلم الثانى توضيحاً لمكانته ومنزلته وأثره بعد المعلم الأول (أرسطو).

وإذا كانت المجالات المنطقية، والسياسية، والإلهية والأخلاقية من مجالات الفلسفة الفارابية قد جذبت انتباه الباحثين فى الفلسفة الإسلامية، ونالت اهتماما كبيرا من جانبهم، فتناولوها بالبحث وألفوا فيها الرسائل الجامعية والكتب العلمية، فإن الجانب الطبيعى من فلسفته لم يحظ من جانبهم بالاهتمام الذى هو به جدير. وليس هناك ما يبرر عزوفهم عن دراسة هذا الجانب الهام من جوانب فلسفته، اللهم إلا إذا كانوا قد آثروا عدم الخوض فى مجالات قد لا تبدو فيها الناحية الابتكارية واضحة تماما. إذ أن أكثر جوانب فلسفته الطبيعية يكاد يكون فيها متأثراً بأرسطو.

ولكن هذا لا يعد - فى رأينا - مبررا قويا لابتعادهم عن دراسة هذا الجانب من فلسفة الفارابى خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن كل فيلسوف هو الذى يصنع فلسفته بنفسه، فهو يعمل عقله فى فهم أغراض سلفه وسبر أغواره فى محاولة لتجاوزه

والإتيان بما لم يستطعه، وهذا ما فعله الفارابى خاصة فى هذا الجانب. فقد اتضح لنا أن الفارابى قد تجاوز أرسطو فى بعض مسائل الطبيعيات خاصة فى تصويره للكون بقسميه (عالم ما تحت فلك القمر، وعالم ما فوق فلك القمر) كائنا عضويا عاقلا مدبرا حكيما يجرى كل شىء فيه بدقة ونظام بعد أن بين تأثير العالم الأعلى فى العالم الأدنى.

كذلك تجاوزه فى مذهبه فى علل الموجودات حين أثبت الفاعلية للعلة الغائية، فالله الذى كان علة غائية عند أرسطو يصبح علة فاعلة عند الفارابى إلى جانب كونه علة غائية أيضاً، وشبه الاتصال بين الله والعالم عند المعلم الأول يصبح اتصالا حقيقياً عند المعلم الثانى.

وهكذا يمكن القول بأنه رغم تأثره بأرسطو فى هذا المجال، إلا أنه قد وضع بصماته البارزة على مجال الفلسفة الطبيعية. لقد كان مضيفا تارة، حاذفا تارة أخرى، وكانت لديه القدرة على الاطلاع على كثير من الآراء كما كانت لديه قدرة كبيرة أيضاً على الهضم وعلى الاطلاع على العديد من الأفكار ثم صهر هذه الأفكار بحيث تبدو وكأنها لم تكن مجرد نقل آراء السابقين. ومن هنا تحددت معالم الشخصية الفارابية والمنهج الفارابى. والفيلسوف – أى فيلسوف – إنما هو ابن عصره وبيئته لا ينفصل عما يثار فى عصره من مشاكل، أو عما يموج به من أحداث متوقعة. فكأن مسألة العبقرية أو الابتكارية إنما تعود إلى مقولات اجتماعية وثقافية وحضارية من خلال وجوده وتعايشه مع المجتمع.

وفى رأيى أن نبوغ الفارابى قد وضح حين تصدى لكثير من المشاكل المعلقة، والنقاط الغامضة والتى يتعارض بعضها مع البعض ولم تستطع الفلسفة اليونانية حلها أو إزالة ما فيها من تناقض وغموض. وليس أدل على ذلك من كلام المستشرق "هورتن" حين ذهب إلى القول بأن أرسطو لم ينجح فى وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً إليه من خلال صورة ذهنية واحدة، فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هى إثنينية تتقابل منها الهيولى القديمة مع الله. وهذا المذهب الأرسطاطاليسى فيه عناصر علمية نظرية محضة، لكن النزوع القوى فيه إلى الاعتماد على ما فى الوجود الخارجى، وحده يشوبها ويعطلها أن الله عقلا صرفا ليس له إرادة

وهـو يحـرك العـالم باعتبـاره معشـوقا "لا كعلـة فاعلـة، ثـم هـو يجـهل الجزئيات وذلـك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي".

أخـذ الفـارابي إذن علـى عاتقـه سـد أكـثر ثغرات فلسفة أرسطو وجـلاء كـل غامض فيها، والبت في كل ما تركه معلقا دون حل، وإحكـام الصلـة بين الله والعـالم، وتحويـل الله مـن علـة غائيـة إلى علـة فاعلـة، وجعلـه محيطـا بكـل شـيء علمـا، وصـهر الجزئيات جميعـا فـي نظـرة واحـدة شـاملة تستغرق كـل شـيء فالحقيقـة واحـدة لأن منبعها واحد.

ويكفي أن نقول أنه مهد الطريق لمـن جـاء بعـده مـن الفلاسفة والمفكريـن، بل جاء سابقا لعصره في بعض المجالات التي تناولهـا، صحيـح أن بعض آرائـه كـانت مثارا لنقد النقاد، ولكنها لم تنـس أو تهمل. فقـد كـانت مفتاحـا لكثير مـن المشـكلات، ونقطة التقاء من جهة، وتفـرع عنـها كثير مـن الاتجاهـات مـن جهـة أخـرى. ومـن هنـا كانت عبقريته، ولكنها العبقرية التي أتمت بعض الأجزاء وبدأت البعض الآخر وتركت منه أجزاءاً ناقصة حاول خلفاؤه إتمام بنائها. وتلك هي مسيرة الحضارة والتاريخ.

وقد يـرى البعض أن دراسـة جـانب قـد أثبت العـالم الحديث بطـلان أكـثر أجزائه، بالإضافة إلى بطلان المنـهج الـذي اتبـع فـي دراسته، إنمـا يكـون فـي ذلك مضيعة للوقت ولا فائدة مرجوة من ورائـه، ولكـن هـؤلاء قـد تناسـوا أننـا نـدرس تراثـا فكريا كان في يوم من الأيام خصبا معطاءاً، غزير الإنتاج، جليل الأثر، ازدهر به العلـم والحضارة أمدا طويلا.

وقد اتضح لنا من دراستنا لهذا الجانب مـن فلسفته أن فيها نظريـات وأفكـار واتجاهات لا يمكن إغفالها، خاصة وإنها ترتبط ارتباطا وثيقا بسائر أجزاء فلسفته.

من أجل هذا آليت على نفسي تناول هذا الجانب وهو "الفسـلفة الطبيعيـة" بالبحث والدراسة، ولكنني حينما شرعت في تناول هذا الجانب وجدت أن الفارابي لم يكـن هدفه الأساسي – شأنه شأن كثـير مـن الفلاسفة الذيـن سبقوه، أن يتجه إلى البحـث الدقيـق فـي طبيعـة الكـون وقضايـاه بتنـاول جزئياتـه الماديـة، واسـتخلاص قوانينها لتفسير ظواهر هذا الكون، بقدر ما كان هدفه تجـاوز ذلك كلـه مـن أجـل أن يضع تفسيرا شاملا لأسس الوجود وطبيعته وما فيه من حقائق. فنظر إلى حقائق الكون نظرة الفيلسوف، فتداخلت المجـالات الفيزيقية مـع المجـالات الميتافيزيقيـة فـي أكـثر

الموضوعات التي تناولها، وأصبحت هناك طبيعيات إلهية أو بالأحرى مقدمات طبيعية للإلهيات، وتمت صياغة الطبيعيات على نحو عقلي خالص دون أى أساس تجريبي- هذا على الرغم من اهتمام الفارابي في تصنيفه للعلوم وترتيبه لأقسام الحكمة بوضع الطبيعيات قبل الإلهيات، وبتحديد موضوع كل علم منهما وكذلك منهجه.

ولكن في ضوء النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفي في الإسلام، والنظر إلى الحقيقة الفلسفية على أنها واحدة، يصبح من الضرورى، بل من المنطقي التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية بحيث يؤدى هذا التلازم في نهاية الأمر إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنهاية.

ولذلك فقد رأيت اختيار الجانب الطبيعي والجانب الإلهي من نسقه الفلسفي محاولة بيان الصلة بين الجانبين، وموضحة الأبعاد الفيزيقية والميتافيزيقية في كل مشكلة وفي كل موضوع من الموضوعات التي تناولتها بالبحث في هذين الجانبين.

هذا إلى جانب أنني وجدت في فلسفته الإلهية عمقا وغوصا بعيدا في أغوار موضوعاتها، وإثارة لمشكلات كانت موضع مناقشات مستفيضة عند فلاسفة العصور الوسطى ومحاولاته وضع حلول لأكثر تلك المشكلات، كما وجدت فيها امتزاجا عجيبا بين فكر أرسطي، وفكر أفلوطيني، وفكر إسلامي وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى ما تمتع به من نبوغ فذ في تمثيل تلك الاتجاهات جميعا وصهرها في بوتقة واحدة حتى خرج لنا بمذهب متكامل، فكان بحق أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام، ووضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لها البناء الضخم الذى ظل يؤثر في الفكر في جميع العصور التالية إسلامية كانت أو مسيحية.

وأود أن أشير إلى أن اختيار موضوع "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي" إنما كان الهدف الأساسي منه سد فراغ في المكتبة الفلسفية العربية. نعم فراغ عجيب خاصة بالنسبة لهذا الفيلسوف العميق التفكير الذى تتلمذ عليه كثير ممن جاء بعده من فلاسفة، والذى يمثل حلقة الاتصال بين الفكر اليوناني من جهة والفكر الإسلامي من جهة أخرى. فتناولت هذا الموضوع الذى لم يدرس بعد دراسة متكاملة.

أما طريقة معالجتنا لموضوع هذا الكتاب فتتلخص فى الآتى:

أولا : أن هذا البحث لا يقتصر على حدود الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية عند الفارابى، بل يبحث فى صلته بسابقيه ومن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين سواء كانوا موافقين له أو مختلفين معه. وقد دفعنى إلى ذلك ما وجدته عند فيلسوفنا من نظريات وآراء سبق للذين جاءوا قبله تقريرها، حتى أنه يمكننا أن نعد مذهبه مصبا لمعظم التيارات الفلسفية والعلمية التى سبقته خاصة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والكندى، وبحيث نكاد نقول أنه ما من فكرة وجدناها عند الفارابى سواء فى فسلفته الطبيعية أو فلسفته الإلهية إلا وقد أشرنا إلى مصدرها.

أما عن صلته بمن جاء بعده فلا يمكن لأحد أن ينكر تلك البصمات الظاهرة التى تركها الفارابى فى تاريخ الفكر عامة والفكر الفلسفى خاصة. فقد ظل اسم فيلسوفنا يتردد بلا انقطاع منذ ظهوره فى القرن الرابع الهجرى وحتى اليوم عند أكثر الفلاسفة والمفكرين الذين ظهروا فى تلك الحقبة من الزمان.

ثانيا : إننا فى كتابنا هذا لم نقتصر على تقرير فلسفته الطبيعية والإلهية، بل تضمن بحثنا نظرتنا الخاصة وتأويلنا الذاتى لفلسفته خاصة فى هذين الجانبين، وما نتج عنهما من مشكلات عديدة، فلم أحاول عرض فلسفته بطريق الدفاع والتبرير، وإنما حاولت من جانبى تدبر آرائه ودراستها ثم الحكم عليها.

إن تلك النظرة الموضوعية إلى تراث الفيلسوف هى التى تساعدنا على فهم آرائه ونظرياته حق الفهم، كما أنها تساعدنا على الوقوف على الأخطاء التى تردت فيها الفلسفة الإسلامية. فيكون ذلك عونا لنا فى دراساتنا المستقبلية على تلافى تلك الأخطاء.

ثالثا : إننا فى معالجتنا لفلسفة الفارابى سواء الطبيعية منها أو الإلهية ينبغى علينا أن نضع نصب أعيننا بعض الأمور التى ربما تفسر كثيراً من المشكلات التى تواجهنا حين نسعى لفهم فسلفته، وربما تبرر لنا بعض الآراء المتناقضة التى وقع فيها الفارابى مع ماله من باع عظيم فى الغوص فى أعماق المشكلات

الفلسفية والعلمية كمشكلة خلود النفس، وقدم العالم، وعلم الله، والمعرفة، والنبوة ...إلخ.

من هذه الأمور: أن الفارابى كان فيلسوفا مسلما آمن بكل ما جاء به الإسلام، كما أنه فيلسوفا أفاد من الفلسفة اليونانية وأعجب بها إعجابا لا حد له، هذا بالإضافة إلى أن فلسفة أرسطو قد اختلطت لديه بفلسفة أفلاطون، والأفلاطونية المحدثة حين اعتمد على كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ إلى أرسطو وهو "لافلوطين". ولم يكن ذلك عن عمد كما اتهمه بعض المغالين. وربما يفسر لنا ذلك تذبذب بعض آرائه وتناقضها مع بعضها الآخر.

رابعا : لما كانت كل دراسة فكرية لتراثنا تحتاج إلى عمق تاريخى يواكبها ويظهر معالمها، لذا فإننا قد اعتمدنا فى هذه الدراسة على المصادر الأصلية والمنابع الرئيسية التى تعود للمفكر ذاته. وتلك وسيلة أجدى وأنفع وأكثر دقة من اعتمادنا على "ما نقل عنه"، خاصة فى تحليلنا لمواقفه الفكرى والفلسفية، فأولينا عنايتنا للنصوص القائمة بين أيدينا فجاوزنا بذلك حد الشكل إلى حد المضمون، وإن كان ذلك لم يصرفنا عن تناول الكثير من المراجع الحديثة التى تناولت فكر الفارابى وفلسفته الطبيعية والإلهية بنظريات حديثة ووجهات نظر مختلفة حاولت من جانبى أن أعرضها مع احتفاظى بحقى فى موافقتها أو مخالفتها.

ولما كان كل بحث منهجى عن التراث إنما يقوم على قاعدتين أساسيتين هما:

التحليل، والتركيب. فقد اعتمدت هذا المنهج فى دراستى لجوانب الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى، هذا إلى جانب أننى لم أغفل الجانب التاريخى للمرحلة التى تقوم عليها تلك الدراسة.

وأود أن أشير إلى أننى قد عانيت فى أثناء بحثى من بعض الصعوبات. منها ما تعلق بأسلوب الفارابى فى مؤلفاته – فقد تميز أسلوب الفارابى بأنه شديد الغموض، كثير الإيجاز، وليس فى كلامه ترادف أو استطراد – فهو يعطى المعانى الغزيرة فى عبارات مقتضبة فلا يطيل ولا يسهب، ولا يميل إلى التكرار إلا قليلاً حتى

يصعب فهم مقاصده وأغراضه أحياناً. وصدق قول ابن خلكان "وأكثر مؤلفاته يقع في رقاع منثورة وكراريس متفرقة إذ لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المسهبة إلا القليل، فجاءت تصانيفه – إلا أقلها – مضطربه .... وهي بالفصول والتعاليق أشبه".

كما كان لفقد الكثير من مؤلفاته وخاصة في مجال الفلسفة الطبيعية ما شكل لي صعوبة كبيرة، ولكنني بتوفيق من الله استطعت تخطي تلك الصعوبات فأوليت عنايتي بنصوص الفارابي التي وردت في صميم كتبه، ومؤلفاته، وشروحه أستخرج منها ما تعلق بالفلسفة الطبيعية حتى أمكنني الوقوف على آرائه في أكثر الموضوعات التي تناولها في الفلسفة الطبيعية، وشرعت في كتابة هذا الجزء الخاص بالفلسفة الطبيعية بعد أن اطمأنت نفسي إلى أن ما عثرت عليه من نصوص للفارابي في هذا المجال يكفي لكتابة هذا الجانب.

كما تجدر الإشارة إلى أنني حاولت الحصول على كتاب نسبه "بروكلمان" إلى الفارابي باسم "المقالات الرفيعة في أصول علم الطبيعة"، وهو وإن كان من الكتب المشكوك في نسبتها إلى الفارابي إلا أنني حاولت الحصول عليه ولم أوفق. وفي رأيي أنه لن يزيد عن أن يكون شرحا لكتاب أرسطو في الطبيعة، ولن يخرج عما ذكره الفارابي في سائر مؤلفاته الأخرى، خاصة وأن الفارابي كان يتبع في مؤلفاته طريقة التأليف الشامل، أي أن كل مؤلف من مؤلفاته كان يتضمن آراءه في موضوعات الفلسفة من طبيعيات، وإلهيات، ومنطق، ورياضيات، وسياسة، وأخلاق ...إلخ ولم يكن أكثر فلاسفة عصره قد عرفوا طريقة التأليف الجزئي المتخصص.

أما صعوبة فهم مغاليق الفارابي في أسلوبه وعباراته فقد استطعت تخطيها بالرجوع إلى تلميذه وشارحه "ابن سينا" الذي بلغ من شهرته أن أصبحنا نعزوا إلى "ابن سينا" آراء وأفكارا هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره، وابن سينا يعترف بذلك ويقر له بالسبق والأولوية كما يدين له بالنبوغ والأستاذية. وقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد في تفهمها، وأفاض في شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذا وسلطانا لم تنله على يد صاحبها ومبتكرها.

وقد يؤخذ علينا أحيانا محاولتنا تحليل أفكار الفارابي في ضوء ما كتبه تلميذه "ابن سينا"، إلا أن الرجلين متكاملان يوضح كل منها الآخر ويتممه، ولئن كان للفارابي فضل السبق. فإن لابن سينا فضل البيان والإيضاح. ولو احتفظ لنا

الدهر بكل ما كتبه الفارابى فربما لم نستعين على تفهمه بمؤلفات أتباعه. فأما وما وصل إلينا منه نزر يسير فنحن مضطرون إلى توضيح غامضة بمختلف الوسائل.

وقد قسمت الكتاب إلى ثمانية فصول رئيسية تفرعت عن كل واحد منها بعض الموضوعات الفرعية:

ففى *الفصل الأول* منها: أوجزت كل ما تعلق بحياة الفارابى ومكانته الفكرية وأثرها فى تاريخ الفلسفة، ثم حاولت أن أبين كيف كانت ظروف عصره وما ظهر فيه من صراع سياسى وصراع فكرى له أثره الكبير على فيلسوفنا خاصة فى أسلوبه وفى بعض مؤلفاته، فلم يكن الفارابى بعيدا عن صراع عصره، ولم تكن مدينته الفاضلة سوى دلالة روحية، واجتماعية، وسياسية، وتاريخية عن حركة المجتمع العربى الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى، كما كانت تعبيرا عن امتزاج عالمه الفكرى بواقعه السياسى والاجتماعى.

كما كان للصراع الفكرى وظهور التيارات الفكرية المختلفة وتأثرها بانتشار حركة الترجمة فى عصره أثرها الكبير على فيلسوفنا خاصة فى تناوله لبعض النظريات والمشاكل الفلسفية، ومحاولته التوفيق بين مقتضيات العقيدة الدينية، والحقيقة الفلسفية وخاصة ما يتعلق منها بمسائل الكون والطبيعة، أو مسائل إلهية تعلقت بالكون وخالقه وكيفية خلقه.

ثم تناولت مؤلفات الفارابى موضحة كيف كان الفارابى منتجا إلى أبعد حدود الإنتاج فى شتى المجالات، فقد اقتربت مؤلفاته من المائة كتاب أتى فيها على الفلسفة بشتى فروعها. ولكن وللأسف فقد فقد وضاع أكثر هذه المؤلفات، وحتى القليل الذى بقى منها شك فيه بعض الباحثين والمستشرقين.

كما أوضحت من خلال هذا الفصل ذلك المجهود الضخم الذى قام به المستشرقون فى ترجمة تراثه وتحقيقه ونقله إلى دول أوروبا مما كان له أكبر الأثر على الفكر الأوروبى وتاريخ الحضارة عامة.

وفى *الفصل الثانى*: تناولت منهج الفارابى فى تصنيف العلوم موضحة سماته، وأسسه، وكيف كان الفارابى أول من عنى بتصنيف العلوم وبإحصائها من بين فلاسفة العرب ومتكلميهم، بحيث كان لهذا التصنيف أثره على فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب، كما كان له تأثيره الكبير على فلاسفة أوروبا فى القرون الوسطى.

وبما أننا نتناول فى كتابنا الجانب الطبيعى، والجانب الإلهى من فلسفة الفارابى فكان لابد لنا من أن نعرض موضوع العلم الطبيعى ومنهجه، وموضوع العلم الإلهى ومنهجه، كما عرضهما الفارابى فى تصنيفه للعلوم، ثم أوضحت مقصوده بالفلسفة الطبيعية وموضوعاتها، وكيف انتهى الفارابى إلى علم إلهى طبيعى بحكم التداخل بين موضوعات الفلسفة الطبيعية الإلهية.

أما فى *الفصل الثالث*: فقد خصصته لتناول فلسفة الفارابى الطبيعية، وتناولت فى *القسم الأول* : مبادىء الموجودات الطبيعية وبدأت بالحديث عن ماهية الجسم وإثبات جوهرية المادة والصورة، ثم تناولت خصائص الهيولى والصورة ثم تحدثت عن العدم كمبدأ ثالث بالعرض للجوهر الجسمانى، وكان لابد من التطرق إلى نقد الفارابى لنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ إذ أنه من القائلين بالمادة والصورة والعدم كمبادىء للموجود الطبيعى.

وفى القسم الثانى: تناولت علل الموجودات الطبيعية وهى العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، وعرضت رأى الفارابى فى مشكلة السببية وإنكار المصادفة والاختبار، وما ذلك إلا لأن كل ما يحدث فى الكون إنما يحدث بأسباب محددة.

وأخيرا عرضت مشكلة السببية من خلال منظور نقدى ممثلا فى اعتراضات الغزالى والأشاعرة على الفلاسفة الذين ينفون العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، لأن فى القول بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها تحديد من قدرة الخالق، كما فيها إنكار للمعجزات، كذلك عرضت رد ابن رشد على الغزالى واتهامه إياه بالسفسطة واعتباره أن من يرفع السببية فقد رفع العقل وأبطل العلم.

وفى *القسم الثالث*: تناولت لواحق الموجودات الطبيعية وهى الحركة، والزمان، والمكان والخلاء. وأثبت كيف أن الفارابى متابعا أرسطو قد اعتبر أن الحركة هى محور الطبيعة الذى تدور حوله إذ ليس فيها شىء أبرز منها، فنظرية الحركة هى نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها، والمتعلقة بها. فهى أصل الزمان وأساسه، كما أن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكى توجد الحركة وجود الخلاء، ومن هنا فقد نفى وجود الخلاء.

ولم تكن دراسة الفارابى لمبادىء الموجودات الطبيعية وعللها ولواحقها إلا بغرض تطبيق تلك الأسس العامة التى توصل إليها على كل الموجودات، ومن هنا فقد وجدناه يشرع فى تناول أحوال العالم وأجسامه وموجوداته وخصائصه ... إلخ. وهو ما خصصنا له الفصل الرابع.

ففى هذا *الفصل الرابع*: عرضت رأى الفارابى فى موجودات العالم ومراتبها فى الوجود ثم أقسامه، حيث تبين لنا أن الفارابى متابعا فى ذلك أرسطو قد قسم العالم إلى: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، ثم بينت أثر العالم العلوى فى العالم السفلى، وأخيرا أثبت أن الفارابى رغم تقسيمه للعالم إلى قسمين إلا أنه أثبت أن العالم واحد متناه، وأن الأرض كروية ولكن ثابتة فى مركز الكون.

وقد تبين لنا كيف أبطل العلم الحديث أكثر النظريات التى وردت فى فلسفة الفارابى الطبيعية. ثم انتقلت بعد ذلك إلى تناول مسائل الفلسفة الإلهية. وبدأت بمدخل لهذه الفصول حاولت فيه توضيح كيف كانت مبادىء علم الطبيعة عونا له على فهم أكثر مسائل ما بعد الطبيعة، وكيف ألقت الميتافيزيقا ظلالها على فلسفة الطبيعة عنده فتداخلت المجالات الفيزيقية مع المجالات الميتافيزيقية فى أكثر الموضوعات التى تناولها مما أدى إلى غموض بعضها واضطراب البعض الآخر.

وفى *الفصل الخامس*: تناولت بالدراسة "الله تعالىٰ وفلسفته الإلهية" مبينة دلائل وجوده، وصفاته تعالى. وقد حاولت أن أبين المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية، كما عرضت عددا من الأدلة التى استدل بها الفارابى على وجود الله. وقد قسمت تلك الأدلة إلى أدلة كونية: كدليل الحركة، ودليل العلة التامة، ودليل العناية والغائية، وأدلة عقلية: كدليل الماهية والوجود، والممكن والواجب. موضحة كيف كتب لهذه الأدلة - كونية كانت أو عقلية - الذيوع والانتشار بحيث أصبحت تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها كما تخللت فلسفة العصور الوسطى عند اللاتين.

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة "الله تعالى" ومعرفة ذاته، كان لابد من وسائل نلتمس بها تلك الماهية المقدسة. وقد رأى الفارابى أن ذلك لا يكون إلا بخلع مجموعة من الصفات يمكننا بها الوقوف على حقيقة ذاته تعالى، ومن

هنا يتناول الفارابى صفات الله شارحا إياها بالتفصيل فيعطى صفة الوحدانية الأولية، كما يثبت له تعالى بعض الصفات وينفى عنه صفات أخرى إمعانا فى تنزيهه.

وهكذا يمكن القول بأنه ذهب فى مذهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما بوجود صفات إلهية مستقلة عن الذات. ومن هنا كان مبدأ أن الصفة هى عين الذات المستعار عن المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابى الإلهية.

وقد حاولت عرض رأيه فى الصفات بموضوعية تامة فتناولت بعض أوجه النقد التى وجهت إليه سواء من جانب المتكلمين أو من جانب الفلاسفة.

وفى *الفصل السادس*: يتناول الفارابى "علاقة الله بالعالم" ويتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة المتعددة من الله الواحد؟ وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة، أم أنه لابد وأن يصدر عنه واحد؟

وقد وجد الفارابى فى مذهب الصدور أو الفيض الحل الأمثل لتفسير هذه العلاقة، بل إنه اعتقد أنها الحل الأمثل لكثير من المشاكل التى صاحبت الفلسفة فى تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، ومشكلة الشر... إلخ.

وقد عرضنا مذهبه فى الفيض كما عرضه فى سائر كتبه وبمستوييه الذوقى والعقلى، موضحين الأسس التى قام عليها، والمصادر التى استمد منها القول بالفيض.

وفى *الفصل السابع*: تناولت بالبحث والدراسة مشكلة تتصل اتصالا وثيقا بمجال الألوهية وهى مشكلة الاتصال، أى اتصال الإنسان بالله وتحقيق السعادة القصوى له. فعرضنا لنظرية الاتصال كما قال بها الفارابى محاولين إيضاح عوامل تكوينها، والاتجاهات التى تأثر بها فى تقريره لنظرية الاتصال كالاتجاه الأرسطى،والاتجاه الأفلوطينى، والاتجاه الإسلامى. كما حاولت بيان أبعادها المعرفية بنظرية العقول ومراتبها عند الفارابى والمعرفة منه فتتحقق له السعادة القصوى.

كذلك حاولت بيان أبعادها الميتافيزيقية والتى وضحت تمام الوضوح من تناول الفارابى لمسائل الفلسفة الطبيعية وبالذات النظريات الفلكية، وكذلك من إقامة أكثر من دليل على وجود الله، ومن البحث فى الصفات الإلهية، ثم من نظرية الفيض

وما ترتب عليها من القول بقدم العالم زمانا وحدوثه بالذات. وأخيرا لا يمكننا اغفال اتصالها بإثبات جوهرية النفس وخلودها.

وهكذا كانت نظرية الاتصال التى يغلب عليها الطابع العقلى الوسيلة التى تمكن بها الفارابى من تحقيق السعادة القصوى، كما عرضت منهجه فى الاتصال بالعقل الفعال من خلال نص له من كتاب "فصول منتزعة".

كما حاولت بيان أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى، وكيف اعتنقها يهود القرون الوسطى ومسيحيوها، كما اعتنقها فلاسفة الإسلام ومتصوفيه من قبل.

أما *الفصل الثامن والأخير*: فقد تناولت فيه مشكلة النبوة عند الفارابى موضحة عوامل اهتمام الفارابى بهذه المشكلة، كما عرضت رأيه فيها وكيف كان هذا الرأى يمثل اتجاها عقليا يختلف إلى حد ما عن الاتجاه الذى عرضت به المشكلة كما جاء بها الوحى، كما بينت أثر المخيلة فى حصول المعرفة النبوية وارتباطها بالأحلام. كذلك تناولت خصائص النبوة كما ذكر الفارابى مع بيان رأيه فى الفيلسوف والنبى من خلال مقارنة بين موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

وأخيرا عرضت النتائج التى توصلت إليها.

وبعد . أرجو أن أكون بهذا المجهود قد قمت بقليل مما ينبغى أن يقوم به الباحث فى مجال الدراسات الفلسفية، وأن أكون قد وفيت جزءا من واجبى نحو أحد أجدادنا العظام، كما أرجو أن يكون كتابى هذا عونا على تكوين رأى صائب إزاء فيلسوف له الفضل على كل من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين. خاصة أن تناولنا جانب الفلسفة الطبيعية من مذهبه سيكون عونا على تعديل نظرة الكثيرين من الباحثين لهذا الجانب من فلسفته والدين، آثروا البعد عن تناوله بالدراسة استشعارا منهم بغموضه وقلة مراجعه ويكون ذلك بداية لدراسات أخرى تثرى المكتبة الفلسفية، وتوضح للعالم كله دور فلاسفتنا وعلمائنا العظام فى التطور الحضارى من خلال تاريخ البشرية.

والله الموفق للسداد،،

الفصل الأول

الفارابى الفيلسوف

حياته الفكرية ومؤلفاته فى مجال الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات والعناصر الآتية:

أولاً : حياته الفكرية.

ثانيا : مكانته الفكرية وأثره فى تاريخ الفلسفة.

ثالثا : تيار العصر وأثره فى أسلوب الفارابى ومؤلفاته.

رابعا : مؤلفات الفارابى وأثرها فى تاريخ الحضارة.



أولا: حياتـه الفكريـة:

يعاني الدارسون لأبي نصر الفارابي حين التحدث عن سيرته الخاصة من ندرة البيانات والمعلومات التي وردت عنه في المصادر الأولى[1]. فنحن لا نعرف عن سيرته الأولى وثقافته العلمية، وأساتذته، وكيف قضى عنفوان شبابه، وأسفاره، ومن خالط من العلماء، ومتى ألف كتبه وأين ألفها، إلا النذر اليسير. حيث يضن التاريخ بها علينا، وبشكل لا يعطينا فرصة الحديث عنها وعن محتوياتها باسهاب.

ورغم هذا النذر اليسير الذى تضمنته الروايات التاريخية، إلا أننا نستطيع أن نحدد بعض ملامح هذه السيرة بما يسمح لنا بالقاء الضوء على أهم معالمها سواء كانت شخصية، أو اجتماعية، أو علمية، أو فكرية، وما كان لها من اتصال بفلسفته كلها.

عرف فيلسوفنا باسم "أبو النصر محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابى[2]" ولقد لقب بالمعلم الثانى[3].

وقد اختلف المؤرخون فى نسبه فيرى البعض أنه تركى [4]، بينما البعض الآخر يرى أنه فارسى[5]. وعموما فمن الصعب البت فى هذه المسألة برأى قاطع، ذلك لأنه ولد فى المنطقة بين بلاد الترك وفارس، ولم تكن بلاد العرب تعرف الحدود الدولية، ولا الجنسية بمثل ما نعرفها في الوقت الحاضر. ومن هنا فمن حقنا أن نقول أن الفارابى عربى الثقافة واللغة، إسلامى العقيدة والتفكير[6]، وإن كان أصله يعد تركيا أو فارسيا.

ومما يؤكد ذلك أنه رغم ولادته فى مدينة "فاراب"[7] فى بلاد الترك من أرض خراسان. إلا أنه رحل عنها صغيرا إلى بغداد، واتخذها موطنا له، وهناك ذاعت شهرته فيلسوفا، وعالما، وعلى هذا فليس له من "فاراب"، إلا عهد الطفولة والنشأة الأولى.

كانت بغداد فى ذلك العهد مركز الحضارة، والعلم، وهو عهد الخليفة العباسى "المعتضد" خاصة بعد انتقال الأساتذة من "حران" إليها. فقد انتقل إليها "ثابت بن قرة"، "قسطا بن لوقا" أشهر من ترجم كتب الفلسفة اليونانية. وعرفت بغداد علوم المنطق، والفلسفة والرياضة والفلك، وغيرها، فى الوقت الذى لم تعرف فيه العصور الوسطى فى أوروبا إلا شيئا قليلا عن تلك العلوم[8].

دخل الفارابى بغداد حيث كان قد ناهز الأربعين من العمر ، وفى بغداد أتيحت له الدراسة، فعكف على الطب، والموسيقى، والعلوم (لا سيما الفلك)، والرياضيات وشاء أن يتعلم اللغة العربية من خلال الحلقات التى كان يعقدها "ابن السراج" فأتقنها وبلغ من مقدرته فيها أنه وضع من الاصطلاحات، والمواصفات، واستعمل من التراكيب، والمفردات فى فنون المعرفة، والعلم ما يصح أن يدرج فى معجم لغوى، وقد ساعده على ذلك حفظه للقرآن(٩).

أما آثار قراءة الفارابى النحو على "ابن السراج، فقد ظهرت فى اهتمامه بالصلة بين النحو، والمنطق، وهو أمر لم ينظر فيه مفكر إسلامى قبل الفارابى، أو بعده، بالتفصيل، والعمق الذى نظر فيه الفارابى(١٠). ثم أخذ الفارابى على نفسه دراسة الفلسفة بكل أجزائها دراسة عميقة، وأجهد نفسه فى ذلك اجهادا شديدا. ويقال أنه قرأ "السماع الطبيعى" "لأرسطو" أربعين مرة ومع ذلك كان يقول أنه محتاج لمعاودته ويقال أيضا إنه كتب بخطه على كتاب "النفس" لأرسطو" قرأت هذا الكتاب مائة مرة(١١).

- وقد تلقى الفارابى علوم الحكمة والمنطق على يد "يوحنا بين جيلان"، وتتلمذ على "متى بن يونس" الذى انتهت إليه رئاسة المنطقين فى عصره حتى برع فى تلك العلوم وسلح نفسه بسلاح المنطق حيث قال فيه "ابن صاعد" أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلان – فبذ جميع أهل الإسلام فيها وأتى عليهم فى التحقق بها، فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه فيها فى كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندى وغيره فى صناعة التحليل وأنحاء التعليم ... فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة(١٢).

وهكذا استفاد الفارابى من التتلمذ على هؤلاء، واقتبس من دروسهم، ونحا نحوهم فى التفكير، والتعبير، حتى تمخضت حياته فى عاصمة الخلافة، عن نشاط فكرى لامع فى حقول التأليف، والترجمة، والشرح (خاصة إذا علمنا أن الفارابى كان يتكلم التركية، ويعرف الفارسية، واليونانية والسريانية، بالإضافة إلى العربية التى يتحدث بها فى كتبه حديث خبير)(١٣).

أقام الفارابى فى بغداد نحوا من ثلاثين سنة قضاها فى التأليف، والشرح، والتعليم، وبات من المؤكد أنه وضع خلال تلك المدة التى قضاها فى بغداد عددا

كبيرا من الرسائل العلمية والفلسفية، وشرع بتأليف كتابه "أراء أهل المدينة الفاضلة" وانتهى من تصنيف كتابيه "الموسيقى الكبير"، "وإحصاء العلوم"، وألف في مختلف العلوم، والفنون، وفي المنطق والفلسفة، والطب، والكيمياء، والفلك، والموسيقى، والإلهيات، والطبيعة، والرياضيات، وبذلك توطدت سمعته الثقافية في بغداد، وتهافت عليه طلاب العلم ينهلون من ضروب العلم والمعرفة على يديه[14].

ثم غادر الفارابى "بغداد"، ولم تذكر المصادر السبب الذى من أجله ترك بغداد، وتوجه إلى دمشق. وكان ذلك فى عام ٣٢٩هـ، وربما كانت هناك دوافع سياسية فكرية دفعته إلى الفرار من بغداد بعد أن دخلها القائد الديلمى "توزون" وقتل الخليفة "المستقى" وظلت المدينة تنؤ بالأحقاد والمنازعات بعد أن شاع فيها السلب والنهب والحرق فدمرت دار الخلافة وفتك بالناس، وظلم أهلها ظلما لم يسمع عنه أحد من قبل كما يقول ابن الأثير[15].

وربما كانت الدوافع روحية تعود إلى فقدانه رفيقه، وصاحبه، وأستاذه "متى بن يونس" الذى توفى عام ٣٢٩هـ وما أحس به من غربة ووحدة. وهو الذى آثر الوحدة والعزلة والانقطاع إلى التأمل. ففراق صاحبه وأستاذه آلمه ووضع المدينة زاده اختناقا فآثر الرحيل.

وتقول بعض الروايات أنه غادرها إلى مصر، ثم تركها عائدا إلى حلب حيث جذبته شهرة بلاط الأمير سيف الدولة الحمدانى[16]، ذلك البلاط الذى كان يذخر بالمناظرات الشعرية واللغوية ويضم أهل العلم، والمعرفة، والفن من كل صوب وكان ذلك عام ٣٣٤هـ، ثم رحل معه إلى دمشق بعد انتصاره عليها[17].

وفي بلاط سيف الدولة غلبت طيبة نفسه، وعلو قدره، حيث لم يستغل مقامه العلمى الرفيع ليستدر عطف الأمير الحمدانى فلم يكن يأخذ منه من المال إلا ما يسد رمقه ويكفى ليعيش عيشة الزهد فى الدنيا.

وقد علل "الشيخ مصطفى عبد الرازق" سبب اعتزال الفارابى الناس بقوله أنه كان يؤثر الوحدة لما رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها. وقد استند فى ذلك إلى قول الفارابى فى كتابه "الجمع بين رأيبى الحكيمين" تبريرا لتخلى "أفلاطون" عن كثير من الأسباب الدنيوية وإيثاره تجنبها[18].

ولم يزل الفارابى على ذلك الحال إلى أن وافته المنية "بدمشق" وهو فى كنف الأمير سيف الدولة الحمدانى، وكان ذلك عام تسع وثلاثين وثلاثمائة عن عمر يناهز الثمانين عاما[١٩].

ثانيا: مكانته الفكرية وأثره فى تاريخ الفلسفة:

عرف الفارابى بين فلاسفة عصره بقوة التفكير، واتقاد الذهن، وحدة الذكاء وقد رأينا كيف أنه أتقن عددا من اللغات، كان لها أثرها فى إحاطته بشتى العلوم، والفنون فى عصره كما كان شاعرا يحب الخلوة، والانفراد. يؤلف ويعزف أطيب الألحان فقد عشق الموسيقى، وبرع فيها، واخترع القانون وعزف عليه.

ويعتبر الفارابى أول فلاسفة الإسلام الذين قربوا الفكر اليونانى والمنطق إلى العقل العربى عن طريق شرح كتب أرسطو المنطقية، والفلسفية، وفك رموزها، وإظهار غامضها. كما أنه مزج بين الفكر الفلسفى والعقيدة الإسلامية، حتى اعتبره "ابن خلدون" من أكابر الفلاسفة فى الملة الإسلامية وأشهرهم. وتبرز مكانة الفارابى الصحيحة فى أنه ما من فكرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها عند الفارابى . كما تظهر سعة أفقه العقلانية فى مصنفاته الكثيرة التى عالج فيها مختلف العلوم التى كانت معروفة فى عصره من الطبيعيات إلى الإلهيات، إلى الرياضيات، إلى الفلك، والمنطق، والموسيقى[٢٠].

ورغم أن الفارابى لم يترك تلاميذ مباشرين كثيرين، ولم تحدد التراجم منهم سوى: "أبو زكريا يحيى بن عدى" (ت: ٣٧٧هـ)[٢١]. شارح أرسطو والمنطقى المشهور، إلا أن تأثير الفارابى، والفلسفة الفارابية قد امتد وشمل معاصريه من مؤلفى القرن الرابع الهجرى كإخوان الصفا، والمسعودى ومسكويه. وقد ظهر ذلك واضحا فى مؤلفاتهم[٢٢].

كما كان أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله البغدادى "الكاتب النصرانى من معاصرى الفارابى"، وكان له لقاءات وتحاورات فكرية عبر عنها ابن عبد الله فى المقدمة التى كتبها فى رسالة للفارابى بعنوان "نكت أبى نصر فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم" يقول فيها "ويحاربنى وأحاربه، ويحاورنى وأحاوره فى ذلك الباب"[٢٣].

وإذا اعتبرنا أن الآثار التي يخلفها الفيلسوف والتي تعتبر مقياسا حقيقيا لبيان أهميته ومكانته التي احتلها في تاريخ الحضارة، لا تقتصر على الكتب فقط، بل أيضا مدى تأثيره فيمن جاء بعده من فلاسفة. وإلى أي مدى استطاع من سار على منهجه أن يقدم للبشرية خدمات جليلة في مجال الإبداع الفكري. فلا شك أن الأثر الذي تركه الفارابي سواء على معاصريه، أو فلاسفة المشرق والمغرب العربي أو الفكر الأوروبي بوجه عام لا يمكن أن يقارن. وعلى سبيل المثال: يذكر "القفطي" أن "الفخر الرازي" دخل خراسان ووقف على تصانيف أبي علي بن سينا، والفارابي، وعلم من ذلك علما كثيرا[٢٤].

كما أن "عبد اللطيف البغدادي ت ٦٢٩هـ" أثقل بالحواشي كتاب الثمانية المنطقية وكتاب البرهان وكلاهما للفارابي[٢٥].

إذا كان في فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابي وخليفته الأعظم، فهو بلا جدال "ابن سينا". وها هو ابن سينا يعترف بأنه تتلمذ على الفارابي في كتبه وبخاصة كتاب "أغراض ما بعد الطبيعة" ويقول أنه لم يفهم الإلهيات إلا بعد قراءة مصنفات الفارابي، وهذه القراءة قد أثرت في خطته الفلسفية. كما يورد تقديره للفارابي في مجالات عدة من مؤلفاته حيث سجل في كتابه المباحثات (أما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يجري على القوم في ميدان فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف)[٢٦].

وإذا كان التلميذ قد عدا على الأستاذ واخفى اسمه وانتزع مكانته وأخفى شهرته، وأصبحنا نحن نعزو إلى ابن سينا آراءا وأفكارا هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره فإن ذلك لم يقلل من شأن فيلسوفنا، فقد استطاع التلميذ أن يمنح فلسفة أستاذه نفوذا، وسلطانا لم تنله على يد صاحبها ومبتكرها حتى أننا يمكننا اعتبار ابن سينا شارح الفارابي الماهر في الفلسفة الإسلامية كما يقول د. إبراهيم مدكور[٢٧]. كذلك لا يمكن أن نغفل أثر الفارابي على حجة الإسلام "أبو حامد الغزالي" ورغم حملته الشعواء على الفارابي وابن سينا، والفلسفة عموما، إلا أننا يمكننا القول بأن نظريات الفارابي في الفيض والاتصال والسعادة كان لها تأثيرها الكبير عليه[٢٨].

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب، ابتداء بابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد، لوجدنا أن فلاسفة الأندلس مدينون. لإخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم لذلك لم يكن بدعا أن يقتفى ابن باجة وابن طفيل خطى الفارابى وإذا اعتمدنا على ما ذكره "مونك" أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة، ولم يكن كتابه "تدبير المتوحد" فى جملته سوى صورة متباينة بعض الشيء من "آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى"[٢٩] ويكاد ابن باجة يقتفى أثره فى الطبيعة وفيما وراء الطبيعة وكلاهما متأثر بأرسطو. كذلك الحال بالنسبة "لابن طفيل" فى قصته "حى بن يقظان". إذ أن لغة "حى" الخيالية والمجازية تعد تعبيرا صادقا عن نظريات الفارابى فى السعادة والاتصال كما كان لطبيعياته وإلاهياته أثرا على آرائه[٣٠].

أما "ابن رشد" فرغم نقده له فى مأثوراته الفلسفية سواء فى "فصل المقال" أو فى "تهافت التهافت" أو فى "العبارة" إلا أنه كان نقدا بناءا رغم التباين الواضح بينهما فى مجالات إبداع الكون واختراعه وعقوله الفعالة والمنفعلة. فقد اعتنق شأنه فى ذلك شأن فلاسفة الأندلس نظرية السعادة الفارابية. كما أنه قد اهتدى بمؤلفات الفارابى وسار فى نفس الطريق وإن كان أكثر التزاما بالاتجاه العقلى[٣١].

ويذكر "عمار الطالبى" أن فيلسوف الأندلس "ابن حزم" قد اطلع على آراء الفارابى بطريق مباشر أو غير مباشر، وتأثر به فى مسألة قياس الغائب على الشاهد أو الاستقراء، وإن كان ابن حزم لم يشر إلى ذلك بل إنه يذكر أنه لم يسبق إلى هذا المنهج فى تسهيل المنطق وتقريبه إلى الأفهام أحد قبله على حد قوله[٣٢].

فإذا انتقلنا إلى إيضاح أثر الفكر الفارابى فى الغرب – لوجدنا أن كبار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحيين، واليهود، قد عرفوا الفارابى، وترجموا بعض كتبه واستعانوا بها فى مصنفاتهم، "كدلالة الحائرين لموسى بن ميمون"، "وتقويم الذهن لابى الصلت الدانى"، و"المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس" وقد حث "ابن ميمون" صديقه "صمويل بن طبون" على قراءة كتب الفارابى بقوله "وعلى العموم فإنى أنصح لك بألا تقرأ فى المنطق إلا كتب الحكيم أبى نصر الفارابى، لأن كل ما كتبه وخصوصا كتاب "مبادىء الموجودات" أدق الدقيق"[٣٣].

وقد كانت صورة الفارابى لدى اللاتين أوضح من صورة "الكندى" فترجمت بعض كتبه" كإحصاء العلوم، ورسالة فى العقل، والتنبيه على سبيل السعادة" ويمكننا أن نقرر أن كبار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابى، وكثيرا ما أشار إليه "البير الكبير" "وروجر بيكون" "وتوما الأكوينى" وكأنهم أدركوا تلاقى آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا فسعوا إلى التلميذ واهتموا به لوضوح آرائه وتفصيلها وبذلك طغى التلميذ على الأستاذ فى أوروبا كما طغى عليه فى بلاد العرب[٣٤].

وهكذا يمكننا القول بأن الفارابى قد مهد السبيل لنشر الأفكار الحرة فى العالم الإسلامى، وشجع الناس على المجاهرة بها بعد أن كانوا يخافون البحث فيما هو أقل منها خطرا، وكان له ولتلاميذه من بعده الفضل على النتاج الفكرى العلاقنى.

لقد استطاع الفارابى أن يؤثر فى مدرسة كاملة من بعده، يقتفون أثره ويعترفون بأستاذيته، وما ذلك إلا لأنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية فى صورتها الكاملة، ووضع أصولها ومبادئها. وإذا كان الكندى قد سبقه إلى محاولة ابتكار مذهب فلسفى، إلا أن محاولته لا ترقى إلى المستوى الذى وصل إليه الفارابى، فهو لم يؤسس مذهبا فلسفيا كاملا بل هى نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات لا رابط بينها وهذا ما دعا المستشرقون للاعتراف بفضله على تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى خاصة والعالمى عامة[٣٥].

يقول المستشرق الفرنسى "ديلاسى أوليرى" ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا فى خطورة الفارابى، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا، وابن رشد - يوجد بجوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى[٣٦].

أما "كارادى فو" فيقول أن الفارابى شخصية قوية، وغريبة حقا - وهو عندى - أعظم جاذبية وأكثر طرافة من ابن سينا، لأن روحه كانت أوفر تدفقا وجيشانا ونفسه كانت أشد تأججا وحماسة... وله منطق مرهف بارع، ولأسلوبه مزية الإيجاز والعمق[٣٧].

أما "ماسينون" فيقول نقلا عن "ابن سبعين" (هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق)[٣٨].

ويوضح "لويس غاردية" أثر الفارابى فى الغرب فيقول "إن آثار أرسطو طاليس ليس فى المنطق وحده، وإنما فى الطبيعيات، والأخلاق، والميتافيزيقا، ونصوص كاملة من الأفلاطونية المحدثة. وقد وردت إلى الغرب بشروحها وكان فى طليعة ناقليها فلاسفة من الطراز الأول لغتهم العربية، ودينهم الإسلام كالفارابى، وابن سينا، وابن رشد"[٣٩].

وهكذا يمكن القول بأن الفلسفة الفارابية قد كتب لها البقاء والذيوع والانتشار فى كل أنحاء العالم بفضل ما تميزت به من دقة، وعمق، وتجديد وابتكار فقد كانت وستظل المعين الذى لا ينضب لكل من أراد أن يقف على فكر متطور عميق.

ثالثا: تيار العصر وأثره فى أسلوب الفارابى ومؤلفاته:

عاش الفارابى، عصرا اتسم بالانقسام الفكرى والثقافى والسياسى وهو عصر الدولة العباسية الثانية. تلك الدولة التى استطاع خلفاؤها القضاء على الدولة الأموية بالاستعانة بالفرس، ولم تظهر النتائج الخطيرة لهذا الأمر إلا فى القرن الرابع الهجرى، إذ انهم تنكروا للعرب ولم يعتمدوا عليهم، واستبد الفرس بشئون الدولة وصبغوا الحضارة الإسلامية بصبغتهم، وظهرت أحقادهم فى الثورات المختلفة بأطراف الدولة، واستئثار الوزراء الفرس بشئون الملك. حتى أصبح الخليفة العباسى لا حول له ولا قوة وتقهقرت السلطة المركزية فى بغداد.

حاول "المعتصم بن الرشيد" معالجة ذلك الأمر، فاستعان بجند من الترك، إلا أنهم كانوا أسوأ من غيرهم، حيث طعنوا الخلافة العباسية طعنة قاتلة، عجلت بالقضاء عليها. حيث استبدوا بالخلفاء، وأحس ولاة الأمصار ضعف الخلفاء – فطمع كل واحد منهم فيما تحت يده فاستقلت عدة ولايات، وبلغت الخلافة من التهالك، والضعف مبلغا كبيرا ويصف "المسعودى" حال خلفاء هذا العصر بقوله "فصاروا مقهورين خائفين، قد قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة[٤٠] فتمزقت الدولة الإسلامية إلى دويلات، وإذا بالبصرة فى الربع الأول من القرن الرابع الهجرى تحت سيطرة "الديلم" وحلب والثغور بيد سيف الدولة الحمدانى، ومصر والشام عند الأخشيدين والأندلس عند الأمويين ....إلخ[٤١].

وهكذا تلاشت وحدة الأمة الإسلامية، وكان من الطبيعى أن ينتج عن هذا التفتت السياسى، وضعف الخليفة، واضمحلال الدولة انهيار فى الأخلاق وإفراط فى الملذات واستخفاف بالفضائل، وفتور الشعور الدينى، وكثر النفاق فى هذا البؤس الاجتماعى الذى فقد الإنسان فيه إنسانيته، ووصل التفاوت الاجتماعى – القائم على القهر والسيطرة وعلى الداء السبعى الذى كان حسب رأى الفارابى التبرير الوحيد الذى يبرر به الأقوياء سيطرتهم على الضعفاء إلى أقصى حدوده.

لم يكن الفارابى بعيدا عن صراع عصره، ولم تكن "مدينته الفاضلة" سوى دلالة روحية واجتماعية، وسياسية، وتاريخية عن حركة المجتمع العربى الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى.

كانت هذه المحاولة تعبيرا عن امتزاج عالمه الفكرى بواقعه الاجتماعى والسياسى. فإذا وقفنا على خصائص هذا المجتمع الفوضوى الذى لا يعرف سوى قانون الغاب – أدركنا جدية وضرورة المحاولة الإصلاحية التى كان لابد للفارابى أن يقوم بها لكى يضمن الوحدة والنظام والعدالة فى مدينة يتمتع كل من فيها الأمن، والاستقرار، والعدالة، حسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءتهم الوظيفية.

ولكن كيف يتم له الوصول إلى توحيد تلك الإمارات المستقلة عن السلطة، ثم تنظيم المجتمع من داخل وتدارك الفوضى فيه؟

وجد الفارابى الحل فى طريقين لا ثالث لهما: أولهما وحدة الفكر، وثانيهما وحدة المجتمع. أما بالنسبة لوحدة الفكر فقد أكد أن الحقيقة الفلسفية واحدة مهما تعددت المذاهب، وتباينت التيارات وقد أكد فكرته هذه بمحاولته الجمع بين آراء كل من الفيلسوفين الكبيرين "أفلاطون وأرسطو" وقد كان ذلك بالنسبة له أمر منطقى (رغم خطأ المحاولة فى أساسها إذ أنها قامت على أساس واه وهو نسبة كتاب "أثولوجيا" لأرسطو وهو أساسا لأفلوطين) لأنه إن كانت الحقيقة واحدة فى نظره فكيف يمكن أن يختلف عليها كبار الحكماء؟.

فالحقيقة واحدة، وما التناقض والاختلاف الذى نشاهده سوى اختلاف ظاهر، وأما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون فى العلم[٤٢].

وهكذا كان سلاح التأويل الباطنى الذى جعله الفارابى مبدءاً فلسفيا كما فعل غلاة الشعية وإخوان الصفا هو الأساس الذى بنى عليه الفارابى وحدة الفكر الإنسانى.

لم تكن محاولة الفارابى تلك هى الوحيدة من نوعها فى ذلك العصر فقد ظهرت محاولة أخرى قام بها "إخوان الصفا" حيث ألفوا مجموعة من الرسائل زاعمين أن الشريعة أنست بالجهالات واختلطت بالضلالات فأرادوا تطهيرها بالفلسفة معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال(٤٣).

ولئن اخفق الفارابى فى محاولته هذه إلا أنه يعود إليه الفضل فى اقتفاء سائر الفلاسفة من بعده لهذا الطريق، وظهور محاولات التوفيق، والتقريب بين الفكر اليونانى، والمعتقدات الإسلامية من جهة. كما كان لها أثرها الخطير على فلاسفة العصور الوسطى فقد أفادت منها اليهودية على يد موسى بن ميمون، والمسيحية على يد توما الأكوينى فكان المذهب المدرسى Schoolastism فى الفلسفة الأوروبية والذى لعب دورا خطيرا فى حياة المجتمع الأوروبى من جهة أخرى(٤٤).

أما قضية التوفيق بين الفلسفة والدين فقد عالجها بنفس الأسلوب حين اعتقد أن التناقض والفوارق بين الملة والفلسفة ليست فى جوهرهما، وإنما هو خلاف شكلى ظاهرى، ويكفى لإزالة هذا التناقض أن نعمد إلى التأويل الفلسفى ونطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة. فالدين والفلسفة يصدران عن أصل واحد هو العقل الفعال، ومن ثم فلا فرق بينهما ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء(٤٥).

أما بالنسبة لوحدة المجتمع: فقد أراد الفارابى أن يؤسس مجتمعه على أسس ثابتة، وسنن لا يطرأ عليها التغيير ولا التبديل فيتحدى بذلك تقلبات الدهر والتاريخ. فلجأ إلى وضع أسس هيكلية كونية ثابتة سيكون لها دورها فى تحقيق الوحدة بين كل المدينة، وإشاعة النظام والعدالة بين كل الطبقات حسب مراتبهم الوظيفية عندما يصبح الاستقرار السياسى ثابتا أبديا(٤٦).

وهنا نجد الفارابى من أجل وضع هذه الأسس الثابتة – يربط بين جوانب فلسفته الطبيعية، والميتافيزيقية، والسياسية، والأخلاقية. فكما أن الموجودات تبتدىء بالسبب الأول الذى هو "واجب الوجود بذاته" والذى تقتضى ماهية وجوده

"ممكـن الوجـود" الـذى هـو الهيـولى مارة بـالموجودات الثوانـى الممكنـة الوجـود بذاتها والواجبة الوجود بغيرها فإن المجتمع الإسلامى عند الفارابى سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمى. إذ سيبتدىء بالرئيس، وينتهى بالطبقة السفلى الكادحة مارا بطبقة نخبة الأخيار المقربين من السلطة المركزية.

يقول الفارابى "والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف. وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهالاً له. وذلك إما مرتبة خدمة، وإما مرتبة رئاسـة. فتكون هناك مراتب تقـرب مرتبتـه، وفـى مراتـب تبعـد عنـها قليلا، ومراتـب تبعـد عنـها كثيرا وتكون تلـك المراتـب رئاسـات تنحـط عـن الرتبـة العليا قليلا إلى أن يعتبر إلى مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة، ولا دونها مرتبة أخرى. فتكون المدينـة حينئذ مرتبطـة أجزاؤهـا بعضـها ببعـض، ومؤتلفـة بعضـها، ومرتبـة بتقديـم بعـض وتأخـير بعـض. وتصير شـبيهة بـالموجودات التـى تبتـدىء مـن الأول وتنتـهى إلى المـادة الأولى، الاستقسـات وارتباطـها، واختلافـها شـبيه بالسـبب الأول الـذى بـه وجـود سـائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا فيكون كل واحد منـها رئيسا ومرؤوسا إلى أن ينتـهى إلى الموجـودات الممكنـة التى لا رئاسـة لـها أصلا بـل هى خادمة وتوجد لأجل غيرها وهى المادة الأولى والإستقسات[٤٧].

ولقد كانت هذه الهيكلية الكونية الشاملة بأجزائها الرئيسية الثـلاث من أهم ما سطره المعلم الثانى، وسار على منواله جميع فلاسفة الإسلام، وهـى التـى قسمت المجتمع الإسلامى طـوال تاريخه إلى طبقتين رئيسيتين باستثناء الـذات الحاكمـة: طبقة الخاصة، وطبقة العامة. كما ربط الفـارابى بين المجتمـع، والكـائن الحـى حـين شبه مجتمعه بالهيكل الإنسانى فى وحدته ونظامه وتكامل وظائفه العضوية "والمدينـة الفاضلـة تشـبه البـدن التـام الصحيـح الـذى تتعـاون أعضـاؤه كلـها علـى تتميـم حيـاة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقـوى فيها عضـو واحـد رئيسـى هـو القلـب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلـك الرئيـس .... وكذلك المدينـة أجزاؤها مختلفـة الفطـرة متفاضلـة الهيئـات وفيها إنسـان رئيس وآخـر يقرب مراتبها من الرئيس"[٤٨].

فالفارابى هنا يجعل القلب – لا الدماغ – مركزا للنشـاط الحيـوى والإرادى، ثم نقل هذه الصورة إلى مجتمعه الـذى يعانى مـن الفوضـى وسيطرة مراكـز القـوى.

فوجد أن الفعل الحقيقى فى حركة الناس فى عصره كانت للأمير الذى يستقل بأطراف الدولة الإسلامية. أما الخليفة فيقبع فى عاصمة ملكه (بغداد) أسير قصره وحاشيته رغم كل ما يحاط به من إجلال كاذب، وأبهة زائفة، ومظاهر للقوة لا أساس لها رغم كونه مصدر الأمر والنهى والمنح والعطاء، والتى يتطلع إليها الأمير نفسه ليضمن وجوده.

من هنا كان تصور الفارابى لمحور النشاط الحيوى فى البدن نابعا من الصورة التى عليها مجتمعه وعلاقة قواه بعضها ببعض. فإذا كان الدماغ فى الجسم يوازن بين الحرارة والبرودة ليضمن بقاء الجسم فى حالة من التوازن. كان الأمر بالنسبة للخليفة والأمير على هذا النحو: فمهمة الخليفة كمهمة الدماغ فى البدن، له أن يبارك ما ينهض به الأمير من مهمة القيادة والحكم فيمنحه الشرعية فيما يقوم به دون أن يتجاوز ذلك. بينما تكون مهمة الأمير كمهمة القلب حيث يقوم بجميع أوجه النشاط[٤٩].

وعلى ذلك يمكننى تفسير احتضان الأمير "سيف الدولة الحمدانى" أمير حلب للفارابى وانتصاره لأفكاره ودفاعه عن فلسفته. فقد وجد فى نظريته المبرر لخروجه عن سلطة الخليفة فى بغداد، والحافز الروحى على مواصلة جهاده فى بناء مدينته الفاضلة بعيدا عن سطوة الخليفة العباسى. ولم تكن الغاية الأساسية التى ينشدها الفارابى من وراء هذا النظام الاجتماعى الطبيعى المُيتافيزيقى سوى تحقيق السعادة التى كانت بمثابة المحرك الأساسى لنظريته الإصلاحية. وكيف لا وهو الذى يقول أن السعادة هى "الخير على الإطلاق" وأن الهدف من وجود الإنسان أن يبلغ السعادة[٥٠].

ورغم هذا الهدف النبيل الذى سعى الفارابى لتحقيقه، ورغم محاولته الإصلاحية هذه، إلا أن الفارابى قد بنى هذه المحاولة على مغالطة شنيعة. إذ ساوى بين أشياء متغايرة وغير متجانسة من حيث المنطق والطبيعة. إذ كيف يوازى بين نظام كونى، ونظام عضوى ليبنى على نسقه نظام اجتماعى يكون موازيا لهما؟

لقد تناسى الفارابى أن هذه الأنظمة غير متجانسة. وأن غائياتها ليست متماثلة. فإن كان النظام الكونى الاجتماعى يتركب من عناصر مختلفة الأنواع

والوظائف والغايات. فإن الجنس البشرى واحد من جميع الوجوه وإن تكاثرت آحاده وأشخاصه وتنوعت وظائفه وأعماله.

صحيح أن الفارابى قد بذل ما فى وسعه ليعيد بناء المجتمع الإسلامى بعد أن رأى مجتمعه تسوده الفوضى والتمزق، فتصور مجتمعه على شاكلة الكون ونظامه، والإنسان ودقة وتناسق أعضاؤه دون أن يفطن إلى الفوارق الجوهرية التى توجد بينها فأخفق فى محاولته هذه وإن كنا نعترف له بعبقريته[٥١].

وإذا كان الفارابى قد عانى من الصراع السياسى فى عصره فإن الصراع الفكرى لم يكن أحسن حظا من الصراع السياسى ولم يكن بمعزل عنه وعلى سبيل المثال فلكى يعيد المعتزلة مكانتهم التى فقدوها بعد "محنة خلق القرآن" اضطروا أن يتآخوا مع الشيعة والروافض وقد حاول "الصاحب بن عباد"[٥٢] الوزير البويهى أن يبث آراء المعتزلة بشتى الطرق فى كثير من البلاد الإسلامية وأضحى المعتزلة ظلا للشيعة وفقدوا حريتهم، وما إن زالت دولة البويهين وحلت محلها الدولة التركية السنية حتى تلاشت حركة الاعتزال. كما كان لخروج الأشعرى عليهم فى القرن "الرابع الهجرى" واشتباكه فى نضال مع فرق المعتزلة وغيرها، من أثر فى تلاشى حركة الاعتزال على الأقل حتى القرن الخامس الهجرى[٥٣]. وهكذا كان الصراع الفكرى بين الفرق المختلفة.

لكن هذا العصر الذى عاش فيه الفارابى، والذى تميز بالصراع السياسى والفكرى بين الفرق المختلفة، قد تميز بميزة أخرى كان لها أثرها الكبير فى أن يكون الفارابى فيلسوفا "مبدعا". تلك الميزة كانت اتجاه بعض الحكام إلى الاهتمام بترجمة الكتب الفلسفية وخاصة اليونانية فترجمت أكثر كتب المنطق والطب والفلسفة، والرياضيات. كما ترجم كتاب "المجسطى" وهو الكتاب الذى كان له شأنا عظيما عند فلاسفة الإسلام وخاصة فى دراسة "الفلك" كما ترجمت كتب أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، واقليدس، ووصلت الترجمة على يد السريان إلى العرب فجاءت ترجمتهم مختلطة بآرائهم الدينية، واهتموا بآراء أفلاطون، وفيثاغورث، والأفلاطونية المحدثة التى تدعو إلى الزهد، والتصوف. فوجدت قبولا لدى مفكرى العرب لتمكن الدين من نفوسهم، وما كان منها يتعارض مع الدين عملوا على تأويله[٥٤].

ولا شك أن هذه التيارات الفكرية المختلفة كان لها أثرها الكبير على فيلسوفنا، خاصة فى بعض النظريات، والمشاكل الفلسفية التى تناولها بالبحث والدراسة سواء كانت مشكلات تتعلق بمسائل الكون والطبيعة أو مسائل إلهية تتعلق بالكون وخالقه وكيفية خلقه.

رابعا: مؤلفات الفارابى وأثرها فى تاريخ الحضارة:

يعد الفارابى من الفلاسفة الذين يتميزون بغزارة الإنتاج، فقد كانت حياته الفكرية حياة خصبة وقف فيها على جميع العلوم التى كانت معروفه فى عصره. خاصة إذا عرفنا أن الفلسفة بمعناها الواسع الذى كان مستخدما فى ذلك العصر أى "العلم الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون" كانت أوضح ناحية من نواحى نبوغ الفارابى، وأبرز مظهر من مظاهر ألمعيته وتخصصه. فمعظم جهوده كانت متجهة إلى تجديد بحوثها، وخاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانية، وقد استأثرت فلسفة أرسطو ومؤلفاته بقسط كبير من نشاطه العقلى، فشرح الكثير منها، وعلق على بعضها، وتناول بالشرح والتفسير والتلخيص والنقد البعض الآخر. مما كان له أثره فى إثراء الدراسات الفلسفية. ليس أدل على ذلك من أننا إذا رجعنا إلى قوائم المراجع التى ذكرت أسماء مؤلفاته – سواء كانت هذه المراجع قديمة أو حديثة – لوجدناها كلها تتفق على أن الفارابى قد تميز بهذا الجانب الخصب من كثرة التأليف. ولم يكن ذلك كما عرضنا إلا لأن الفارابى قد طرق فى مؤلفاته جوانب متعددة من الفلسفة والعلم، وأثار كثير من المشكلات المعقدة خلال دراسته لقضايا الفكر الفلسفى. فألف فى المنطق، وعلم الطبيعة، والإلهيات، والرياضيات، والأخلاق والسياسة والاجتماع. والموسيقى والشعر ...إلخ.

أما بالنسبة لثبوت مؤلفاته فى كتب الأصول. فقد وقفنا حائرين أمام مسألة غامضة إلى حد ما، وهى خاصة بما وجدناه فى بعض هذه الكتب من قلة عددها، خاصة عند بعض المؤرخين الذين عاصروا الفارابى "كابن النديم ت ٣٨٥هـ" الذى أورد فى كتابه "الفهرست" سبع مؤلفات فقط للفارابى. أما "صاعد الأندلسى ت٤٦٢هـ" فقد أورد فى كتابه "طبقات الأمم" أربعة منها فقط. بينما نجد إسهاب فى ذكر عدد هذه المؤلفات عند أصحاب كتب الأصول المتأخرين "كالقفطى" مثلا الذى أورد ما يبلغ الأربعة والسبعون كتابا" فى مؤلفه "تاريخ الحكماء" ، و "ابن أبى أصيبعة" الذى أورد مائة وثلاثة عشر كتابا فى مؤلفه "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء".

وهنا وجدنا أنفسنا نتساءل ما سبب احجام الأولين عن ذكر مصنفاته؟ ربما يكون لهذا الموقف تبريره إذا ما وثقنا فى إشارة عابرة وردت عند "البيهقى" فى

مصنفه "تاريخ حكماء الإسلام" يذكر فيها أن مؤلفات الفارابي تكثر في فارس دون العراق، وأنه رأى في خزانة نقيب النقباء في "الري" من تصانيفه ما لم يقرع سمعه من قبل وأكثرها كانت بخطه وخط تلميذه يحيى بن عدي[٥٥].

ولكن هذا لا يعد مبررا لعدم ثبوت مؤلفاته عند معاصريه من المؤرخين. هذا مع العلم بأن الفارابي قد اكتملت نشأته العلمية في بغداد ودون فيها الكثير من كتبه.

ورغم قيام الأستاذان: "الدكتور حسين علي محفوظ" ، "والدكتور جعفر آل ياسين" بتأليف كتاب يشمل مؤلفات الفارابي المخطوطة منها والمطبوعة. إلا أنهما لم يحاولا تبرير هذه المسألة[٥٦].

وربما تعزو هذه المسألة إلي ظروف العصر الذي عايشه الفارابي. فقد نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في جو يتصارع فيه الفقهاء مع المحدثين، وأهل السنة مع المعتزلة حتى انتهى الأمر بالقضاء علي المعتزلة، وظلوا نحو قرن من الزمان من ٢٣٧هـ: ٣٣٤هـ" في تراجع وتدهور[٥٧]. وكان الفارابي هو أول فيلسوف يتناول البحث في المسائل العقائدية بالعقل. وخوفا من بطشهم وظلمهم آثر العزلة والابتعاد عن هذا الصراع فلم يظهر من كتبه إلا ما يتوافق مع العقيدة والشريعة، وأخفى ما كان يتعارض معها. ولذلك لم يظهر في عصره من كتبه إلا الشروح والتعليقات الخاصة بفلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون. وقد كان هذا مسموحا به في ذلك العصر حيث انتشرت الترجمات المختلفة للتراث اليوناني وغيره. أما ما يعبر عن رأيه الخاص فلم يظهر إلا متأخرا وبعد وفاته بحقبة من الزمان. ولذلك فمن عاصره من المؤرخين أو من قارب عصره لم يثبت له من المؤلفات سوى الشروح فقط والكتب المنطقية وعلى سبيل المثال "فابن النديم المتوفى ٣٨٥هـ" يقول "إنه من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة وله من الكتب":

كتاب مراتب العلوم "والأرجح أنه تصنيف العلوم"

كتاب تفسير قطعه من كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس.

ويستطرد قائلا: وفسر الفارابي من كتب أرسطوطاليس – مما يوجد ويتداوله الناس:

كتاب القياس قاطيغورياس.

كتاب البرهان انالوطيقا الثاني.

كتاب الخطابة اروطوريقا.

كتاب المغالطين سوفسطيقا على جهة الجوامع

وله جوامع لكتب المنطق لطاف[٥٨].

والدليل على ذلك أن الفارابى إيمانا منه بوحدة الفلسفة ووحدة الحقيقة التى تتوفر عليها، ورغبة فى مواجهة أعداء الفلسفة بجبهة موحدة، إذ طالما استثمر الخلاف بين أرسطو وأفلاطون للطعن فى الفلسفة والتشهير بأربابها. لجأ الفارابى إلى محاولة الجمع بين رأيبى الفيلسوفين الكبيرين: "أفلاطون" و"أرسطو" ، وعمد إلى تأويل آراءهما حتى يظهرهما بمظهر الوحدة وأنه لا تعارض بينهما فى الآراء، خاصة فى تلك المسائل المتصلة بالعقيدة الإسلامية، كالقول بحدوث العالم، والعناية الإلهية،والثواب والعقاب واستحالة الفناء على النفوس البشرية وفى ذلك يقول الفارابى "رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا، وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقربين المبرزين إختلافا فى إثبات المبدع الأول، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية وأردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه الخوى قوليهما، فيظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كليهما"[٥٩].

ومما يؤيد وجهة نظرنا هذه: أننا وجدنا للفارابى فى بعض مؤلفاته الأخرى آراء خاصة له تتعارض مع ما ذهب إليه من محاولة التوفيق. وهى بلا شك تعبر عن وجهة نظره الخاصة واعتقاده فى تلك الأمور. مما يسمح لنا بالقول بأن الفارابى قد قصر بعض مؤلفاته على الخاصة من الناس وهم أهل البرهان الذين يؤمنون بالتأويل وأنه كفيل بحل الخلافات التى قد تبدو بين الفلسفة والشرع[٦٠].

وقد يكون فى تبريرنا هذا ما ينفى عن الفارابى وهو "فيلسوف الإسلام بلا منازع" اتهام بعض الفلاسفة (ومن تابعهم من الباحثين) للفارابى بالاضطراب والتردد فى الآراء "فابن الطفيل" على سبيل المثال يقول: "أما ما ورد منها (يقصد كتبه) فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك. فقد أثبت فى كتاب "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له، ثم صرح فى "السياسة المدنية" بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء للنفوس الكاملة[٦١].

وللرد على تلك الدعاوى الباطلة نذهب إلى ما ذهب إليه "د. محمد البهى" حيث يقول "وما يبدو من غموض فى فلسفته أحيانا، ليس منشأه أسلوب العرض، بل طبيعة التفلسف نفسها التى لازمت التفكير الإنسانى طوال القرون الوسطى بل وجدت منذ العصر الهلينى والرومانى وأن عدم دقة بعض المؤرخين للفارابى فى وصف فلسفته وفى الحكم عليها لا يرجع لغموض من الفارابى فيها نتيجة إيجاز مخل منه فى عرضها، أو خلط منه أيضا فى فهمها بل لأن هذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابى[٦٢].

ولما كان من الصعوبة بمكان أن نذكر مؤلفات الفارابى وفقا للترتيب الزمنى لها. وذلك لأن الفارابى لم يدون تاريخا لأى من تصانيفه، ولم تمدنا كتب التراجم بشيء يساعدنا على تحديد زمن تأليفها، أو الانتهاء منها، ولا أيضًا مكان تأليفها، وإن كان أكثرها على الأرجح قد تم فى بغداد[٦٣].

لذا فإننا سنعتمد فى ثبت مؤلفات الفارابى على ما ورد فى القوائم الحديثة التى ذكرت مؤلفاته بوجه عام. وقد ظهرت عدة محاولات قام بها المستشرقون وتميزت بالدقة والإتقان نذكر منها:

١- قائمة شتا ينشنايدر، فى كتابه (الفارابى) فقد قام بتحقيق عدد كبير من رسائل الفارابى وبلغ من كثرتها أن خصص لها مجلدا ضخما.

Steinschneider, Al Farabi, Des Arabisher Philosophen,1869.

٢- قائمة بروكلمان فى مؤلفة:

Geschine der Arabisher Litterature (1937).

٣- قائمة ريشر:

N. Reseher, Al Farabi An Annatated Bibiography, University of Pittrsurgh press(1962).

٤- قائمة محمد تقى دانش يزده فى فهارسه.

٥- أحمد آتش فى كتابه بالتركية (مؤلفات الفارابى).

أما أحدث قائمة فهى قائمة الأستاذان: د. حسين على محفوظ، د. جعفر آل ياسين حيث جابا أقطار العالم لإحصاء مخطوطات الفارابى ووضعا قائمة تضمنت(١١٥) مؤلفا ورسالة، بإستثناء المشكوك منها والذى بلغ (٦) كتب[٦٤].

كما قام د. محسن مهدى بتحقيق بعض كتب الفارابى وهى محاولة قيمة ناجحة فى تنظيم مؤلفاته خاصة ما يتعلق منها بالترتيب الزمنى لتلك المصنفات. ولما

كان جهده لا يتعدى بعض المؤلفات فإننا سنورد قائمة "Rescher" وهى التى اعتمد فيها على تصنيف آثار الفارابى وفقا لموضوعها[٦٥] وهى:

أولا : المنطـــق:

١-كتاب التوطئة فى المنطق.

٢- رسالة صدر بها الكتاب.

٣- شرح كتاب المقولات لأرسطوطاليس.

٤-شرح كتاب العبارة لأرسطو طاليس.

٥-كتاب القياس الصغير.

٦-كتاب شرائط البرهان/ فصول يحتاج إليها فى صناعة المنطق.

٧-رسالة فى جواب مسائل سئل عنها.

ثانيا: الخطابة والشعر:

١- شرح كتاب الخطابة لأرسطو.

٢- صدر كتاب الخطابة.

٣- رسالة فى قوانين صناعة الشعر.

ثالثا: نظرية المعرفة:

١- رسالة فى العقل والمعقول.

٢- كتاب إحصاء العلوم.

٣- كتاب الألفاظ والحروف.

٤- كتاب مراتب العلوم.

رابعا: ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة:

١- مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة، أو مقالة فى الأغراض من الكتاب المرسوم بالحروف.

٢- رسالة فى إثبات المفارقات.

٣- تعليقات فى الحكمة.

٤- عيون المسائل.

٥- رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعليم الفلسفة.

٦- تجريد رسالة الدعاوى القلبية.

٧- فلسفة أرسطو طاليس.
٨- كتاب فلسفة أفلاطون وأجزائها.
٩- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس.
١٠- شرح رسالة زينون الكبير اليوناني.
١١- كتاب في اسم الفلسفة وأسباب ظهورها.
١٢- رسالة فصوص الحكم.

خامسا: الفيزياء وعلم الطبيعة:

١- رسالة في فضيلة العلوم والصناعات أو "فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم".
٢- شرح كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس على جهة التعليق.
٣- رسالة في الخلاء.
٤- مقالة في وجوب صناعة الكيمياء.
٥- كتاب في أصول علم الطبيعة.

سادسا: الموسـيقى:

١- كتاب الموسيقى الكبير.

سابعا: الأخلاق والفلسفة السياسية:

١- كتاب تحصيل السعادة.
٢- كتاب التنبيه على سبيل السعادة.
٣- كتاب السياسة المدنية.

وقبل أن أذكر مؤلفاته التي اعتمدت عليها بالفعل في بحثي. أود القول بأنه من الصعوبة أن أذكر مؤلفاته في الفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإلهية، أو أقوم بتحديد المصنفات التي بحث فيها هذين الجانبين من الفلسفة. وما ذلك إلا لأن الفارابي في مصنفاته لم يراع موضوع البحث ولم يتلزم بالموضوع الأساسي الذى نبحث فيه، بل يتفرع عن هذه الموضوعات موضوعات أخرى قد تدخل في مجال آخر من مجالات الفلسفة.

وعلى سبيل المثال فكتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" رغم ما يبدو من ظاهره أنه تناول البحث في أمور السياسة، والاجتماع والمدن الفاضلة. إلا أنه

يشتمل على أمور طبيعية وإلاهية، وكذلك الحال فى كتابه "مبادىء الموجودات" و"عيون المسائل" ...إلخ وهكذا يتبين لنا أن الموضوعات قد يتنافر بعضها مع البعض الآخر، ومع ذلك نجدها بين ثنايا مؤلف واحد أو رسالة واحدة من رسائله.

١- آراء أهل المدينة الفاضلة:

يعد هذا الكتاب من أعظم مؤلفات الفارابى فى الفلسفة على الإطلاق، وهو من الكتب الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى. وفيه يقول ابن أبى أصيبعة "وله كاتب المدينة الفاضلة، والمدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة، والمدينة الضالة. ابتدأ بتأليفه ببغداد، وحمله إلى الشام فى آخر ثلاثين وثلثمائة وتممه بدمشق فى سنة إحدى وثلاثين وثلثمائه، وحرره ثم نظر فى النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معاينة فعمل الفصول بمصر فى ستة وسبع وثلاثين. وهى ستة فصول"[٦٦] وهو آراء أهل المدينة الفاضلة.

ورغم أن شهرة هذا الكتاب تعود إلى أنه يبحث فى المجال السياسى والاجتماعى، إلا أنه يتضمن البحث فى المجالات المتعلقة بالفلسفة الإلهية، والطبيعية، والذى خصص له الفارابى ما يقرب من نصف الكتاب.

وهكذا فلا يكاد يذكر اسم الفارابى إلا ويذكر معه هذا الكتاب. وهو يعد من أهم كتبه وأعمقها خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار تأثر الكثير من المفكرين والفلاسفة بمعظم ما ورد فى ثناياه من آراء وأفكار كابن سينا، وإخوان الصفا، والغزالى (رغم نقده للفارابى) وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

ومن الفلاسفة المدرسين: موسى بن ميمون، وألبرت الكبير، وتوما الاكوينى[٦٧]. هذا وسنقوم بتوضيح أثر الفارابى على هؤلاء الفلاسفة فى جوانب الفلسفة الطبيعية والإلهية للفارابى موضحين أوجه الاتفاق والاختلاف.

ومن هنا يتضح لنا. لماذا يعد هذا الكتاب من الكتب الخالدة.

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة فى مدينة "ليدن" عام ١٨٩٥م.وقد اخرج هذه الطبعة المستشرق (ديتريصى)، ثم ظهرت طبعة أخرى لهذا الكتاب بمصر عام ١٩٠٦م. ثم تلتها طبعات أخرى فى مصر وبيروت وقد اعتمدنا فى بحثنا على طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م.

كما ترجم هذا الكتـاب إلى أكثر مـن لغـة. فترجم إلى الألمانيـة، والفرنسية، والروسية والتركية[٦٨].

٢- كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات:

يقول صاعد الأندلسى "ثم له بعد هذا (أى بعد صناعة المنطق) وشرح فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس) فى العلم الإلهى، وفى العلم المدنـى كتابـان لا نظير لهمـا، أحدهما المعروفـة بالسياسـة المدنيـة، والأخر المعروف بالسيرة الفاضلـة، عرف فيهما بجمـل عظيمـة مـن العلـم الإلهـى علـى مذهـب أرسـطوطاليس فـى مبـادىء السـتة الروحانية وكيف تؤخذ عنها الجواهر الجسمانية، على ما هى عليه من النظام واتصال الحكمة"[٦٩].

وواضح مـن تعليـق "ابـن صاعـد" أنـه يقصـد كتـاب "مبـادىء الموجـودات" حيث عـالج الفارابى فيه مسائل العلـم الإلهـى والفلسفة الطبيعيـة ومبـادىء السياسـة والاجتماع بدقة وعمق.

ويؤكد ذلك "مونك" معتمداً على كلام "موسـى بـن ميمـون" حيـث يقـول "نحن نعرف من ابن أبى اصيبعة أن الكتاب الموسوم" بالسياسة المدنية" يحمل أيضا عنوان "مبادىء الموجودات"، ولذلك فهذا نفس الكتاب الذى نصح "ابن ميمـون" الحاخام صموئيل ابن طبون بأن يقرأه"[٧٠].وقد طبع هذا الكتـاب عـدة طبعـات منها طبعة حيدر آباد، كما طبع فى بيروت كذلك ترجم إلى عدة لغات فترجم إلى العبريـة، والألمانية، والإنجليزية والروسية[٧١].

وقد اعتمدنا فى بحثنا على النسخة المحققة بواسطة "فـوزى مترى النجـار" طبعة المطبعة الكاثوليكية.

٣- كتاب إحصاء العلوم:

من أعظم كتب الفارابى فى تصنيف العلوم، وهو أول من عنى من الفلاسفة بإحصائها، ويرى "مونك" و "فارمر" أن هذا الكتاب يـدل علـى أن الفارابى هـو أول من وضع النواة لدوائر المعارف في العالم. وقد أيد هذا القول "الشيخ مصطفى عبد الرازق" وكان هذا الكتاب محل عناية فلاسـفة المشرق والمغرب، وكـان لـه أثـره فـى تصنيفهم للعلوم. كما عنى به فلاسفة الغرب بحيـث تـرك أبلـغ الأثـر فـى نظرياتـهم فـى تصنيف العلوم فى القرون الوسطى[٧٢].

ويشير "د. باور" إلى أثر كتاب الإحصاء "يقول "إن الفارابى هو الذى أدخل فى المذاهب الفلسفية فى القرون الوسطى فكرة تقسيم الفلسفة وقد استفاد الباحث اللاتينى" جند يالينوس "فى طريقه تقسيم العلوم حقا من كتاب الفارابى" حيث قام بترجمته إلى اللاتينية بمساعدة "جيرار الكريمونى" كما أنه كان معروفا فى المدارس اليهودية ووجدت للكتاب ترجمة عبرية بقلم "كالينيوس بن كالونيوس" ت ١٣٢٨هـ[٧٣].

وقد قسم الفارابى العلوم فى هذا الكتاب ثمان مجموعات درسها فى خمسة فصول، وعرض لكل مجموعة منها فذكر فروعها، وموضوع كل فرع منها، وأغراضه ووجوه الانتفاع به وهى:

١- مجموعة علوم اللسان وهى سبعة أجزاء عظام.

٢- علم المنطق بجميع فروعه.

٣- علم التعاليم وفروعه.

٤- مجموعة العلوم الطبيعية.

٥- مجموعة العلوم الإلهية.

٦- مجموعة العلوم المدنية (الأخلاق والسياسة).

٧- علوم الفقه.

٨- علم الكلام وفروعه (علم التوحيد وملحقاته).

ويدل هذا الكتاب كما ذكرنا على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة فى عصره، فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض الخبير بحقائقه، والملم بما وصل إليه الباحثون فى مختلف مسائله. مما دعا ابن صاعد إلى القول "بأن هذا الكتاب لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به، وتقويم النظر فيه[٧٤]".

وقد قام د. عثمان أمين بتحقيقه وعرضه عرضا ممتازا وذلك عام ١٩٤٩ (وهى النسخة التى اعتمدنا عليها)، كما ترجم إلى اللغات التركية، والفارسية، والألمانية، والإنجليزية، والروسية، والفرنسية، بالإضافة إلى اللاتينية والعبرية[٧٥].

٤- كتاب الحروف:

هذا الكتاب من الكتب البالغة الأهمية والتى تدل على عمق تفكير الفارابى ودقته. ولقد قرر أهل الاختصاص من الدارسين فى الفلسفة والمنطق أن

كتاب "الحروف" تفسير لكتاب أرسطو طاليس في "ما بعد الطبيعة"، إلا أن بين الكتابين فروقا ظاهرة سببها أن الفارابى أفاد من علم اللغة العربية مواد كثيرة، فلم يقف عند حدود الألفاظ والمعانى التى جاء بها "أرسطو" فى "ما بعد الطبيعة" بل اعتمد على الشواهد العربية وأهمل أبوابا من كتاب أرسطوطاليس لم يتناولها بالشرح.

إن أهم ما فى هذا الكتاب هو شرحه لمعانى المصطلح العلمى الفلسفى فى العربية، وما خلا العربية من لغات. كما أنه يبين الطرائق التى اهتدى إليها نقله العلم والتراجم للمصطلح من اليونانية، والسريانية، وكيف يتسرب المصطلح من أصله وهو معنى عام إلى آخر اصطلاحى خاص.

كما يبحث هذا الكتاب فى أصل اللغة، واكتمالها، وعلاقتها بالفلسفة والملة، وهذه أمور لم تكن نعرف قبل العثور على أصل الكتاب أن الفلاسفة الذين كتبوا بالعربية قد استقصوا البحث فيها. كما أن الكتاب يعد تفسير كامل لكتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو وهو أقدم شرح واف بالعربية لأغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ولا شك أنه كان مصدرا استقى منه شراح كتاب "ما بعد الطبيعة" الذين أتو بعد الفارابى مثل "ابن سينا"، "وابن رشد" الكثير من آرائهم فى العلم الإلهى[٢٦].

وقد قام الدكتور محسن مهدى بتحقيق هذا الكتاب وطبعه عام ١٩٧٠ ببيروت. وهى النسخة التى اعتمدت عليها فى بحثى وكم أفادتنى إفادة عظيمة خاصة فى المسائل الإلهية وتداخل الجانب الفيزيقى مع الميتافيزيقى.

٥- مقالة فى معانى العقل:

هذه الرسالة رغم إيجازها إلا أنها تحتوى على آراء ذات فائدة عظيمة فهى عميقة المعنى واضحة الألفاظ، والعبارات تناولت موضوعات، ووسائل المعرفة والإدراك العقلى، ومراتب العقول، ودور العقل الفعال فى عملية المعرفة وكيفية الوصول إلى الحقيقة الكاملة بالتفصيل فجاءت كافية جامعة فيما وضعت من أجله.

وقد عرف الغرب قيمة هذه الرسالة فترجمت إلى اللاتينية لأول مرة فى القرن السادس عشر ١٥٠٨م وقام بترجمتها "جند سالفى أو يوحنا الأسبانى"، ولكن هذه الترجمة اتسمت بالاضطراب نظرا لصعوبة فهم بعض نصوصها عليه فجاءت

الترجمة إجمالية. ثم قام جيرار الكريمونى بترجمتها ترجمة تطابق النص العربى مما كان لها أكبر الأثر فى فكر القرون الوسطى المسيحية[٧٧].

وقد قام "ديتريصى" بنشر هذه الرسالة "بليدن عام ١٨٩٠م"، كما قام الأب "بويج" عام ١٩٣٨م بنشرها ببيروت. كما طبعت عام ١٩٠٧م بمطبعة السعادة بالقاهرة.

ولعل هذا الكتاب هو نفس الكتاب الذى يسميه المترجمون للفارابى كتاب "العقل والمعقول"، ونظرا لأهمية هذه الرسالة فقد ترجمت إلى كثير من اللغات الأجنبية، فإلى جانب اللاتينية، ترجمت إلى العبرية، والتركية، والألمانية، والروسية، والفرنسية[٧٨].

٦- رسالة فصوص الحكم:

تشتمل هذه الرسالة على أفكار كثيرة فى المسائل الإلهية تضمنت إثبات وجود الله، وصفاته وعلم الكونيات، وعلاقة الله بالعلم، والخير والشر، وتميز الروح عن البدن.... إلخ.

وقد كتبت بلغة واضحة لكنها موجزة وعميقة المعنى.

وقد انتشرت انتشارا كبيرا عند فلاسفة الشرق، وكان لها أثر عظيما فى أكثرهم. إلا أنه قد أثيرت حولها بعض المناقشات فى مدى صحة نسبتها للفارابى. فقد اتضح أن هناك رسالة تسمى "فى القوى الإنسانية وإدراكتها" منسوبة "لابن سينا"، وهى تطابق "رسالة فصوص الحكم للفارابى" لكن هذه المسألة قد حسمت بتقرير "الأب جورج قنوانى" فى فهرسته لقوائم "ابن سينا" بأن هذه الرسالة ليست لابن سينا بل هى مأخوذة أصلا من فصوص الحكم للفارابى، وإلى هذا الرأى ذهب أستاذنا الدكتور عاطف العراقى[٧٩].

وقد نشر ديتريصى هذه الرسالة فى ليدن عام ١٨٩٠م، كما نشرت فى القاهرة عام ١٩٠٧م، وطبعت أيضا فى حيدر آباد عام ١٣٤٤هـ تحت عنوان "كتاب الفصوص" وقد ترجمت إلى التركية والفارسية والألمانية.

٧- فصول منتزعة:

يقول "ابن ابى أصيبعة" عن "صاعد الأندلسى" أن من "تصانيف الفارابى فصول فلسفية منتزعة من كتب الفلاسفة"[٨٠] ولكن الغالب على الكتاب أنه فصول

منتخبة من علم الأخلاق والمنطق والطبيعيات والإلهيات التى وردت فى مؤلفات الفارابى الأخرى.

وقد قام بتحقيق هذا الكتاب وطبعه د. فوزى مترى النجار عام ١٩٧١م ببيروت وهى النسخة التى اعتمدت عليها فى بحثى.

٨- عيون المسائل:

وهذا الكتاب رغم ما تميز به من الإيجاز وغموض بعض أفكاره، إلا أنه اشتمل على آراء الفارابى الخاصة بمسائل إلهية وطبيعية ومنطقية ...إلخ. ورغم أن أسلوب هذا الكتاب يدل دلالة واضحة على أنه للفارابى إلا أن هناك بعض الباحثين الذين أشاروا إلى أنه ينسب إلى فيلسوف المشرق "ابن سينا"[81] ولسنا هنا فى مجال التحقيق من نسبة المؤلفات إلى أصحابها. ولكن أكثر القوائم القديمة والحديثة قد أثبتت أنه من مؤلفات الفارابى. وهذا ما يعنينا[*].

٩- الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو:

يحاول الفارابى فى هذا الكتاب، كما هو واضح من عنوانه التوفيق بين رأيي الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطوطاليس. فقد اعتقد أن الفلسفة يجب أن تكون واحدة أو على الأقل ينبغى ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين الذين هما منشئا الفلسفة. فمذهبهما يجب أن يعبر عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين، ورغم أن هذا الكتاب قام على أساس خاطئ وهو نسبة كتاب "أثولوجيا" إلى "أرسطو" وهو أساسا "لأفلاطين" أقول رغم هذا إلا أن الكتاب يتضمن الكثير من الأفكار العميقة التى استفدت منها كثيرا.

وقد طبع كتاب "الجمع" فى ليدن عام ١٨٩٠م وقام بطبعه ديتريصى كما طبع فى القاهرة عام ١٩٠٧م ونظرا لأهميته فقد ترجم إلى التركية، والفارسية، والألمانية، والروسية[82].

١٠- "أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف" وهو "تحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب مابعد الطبيعة":

يحاول الفارابى فى هذا الكتاب الوجيز الكشف عن غرض أرسطوطاليس فى كل مقالة بإيجاز وقد استفاد ابن سينا من هذا الكتاب بعد أن استغلق عليه فهم ميتافيزيقا أرسطو.

ويعلق د. عبد الرحمن بدوى على هذا الكتاب بقوله أن شرح ثامسطيوس لحرف اللام هو نفس الشرح الذى أشار إليه الفارابى فى رسالة الإبانة عن غرض أرسطو طاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة(٨٣).

وقد طبع فى ليدن عام ١٨٩٠م، وفى القاهرة ١٩٠٧م، كما ترجم إلى اللاتينية، والألمانية.

١١- جواب مسائل سئل عنها:

يتناول الفارابى فى هذه الرسالة عدة مسائل فى الطبيعيات كالحركة والمادة والصورة، وعالم الكون والفساد... إلخ. كما يتناول بعض مسائل ما بعد الطبيعة والمنطق وهو يورد الإجابات مشفوعة بالأسئلة وقد تضمنت أربعين سؤالا والإجابة عليها.

وهى رسالة قيمة رغم إيجازها، وعمق معانيها، وقد استفدت منها كثيرا.

وقد طبعت هذه الرسالة فى ليدن عام ١٨٩٠م، كما طبعت فى القاهرة عام ١٩٠٧م، وحيدر آباد عام ١٣٤٤هـ تحت عنوان "رسالة فى مسائل متفرقة"(٨٤).

١٢- نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم:

فى هذا الكتاب يخالف الفارابى الكثير من علماء عصره والذين أتوا قبله وبعده، ويبطل صناعة التنجيم مستندا فى ذلك إلى حجج عقلية مشبعة بروح التهكم. وقد بين فى هذه الرسالة فساد علم أحكام النجوم الذى يعزو كل ممكن، وكل خارق إلى فعل الكواكب "لأن الممكن متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية" كما بين فى رسالة "الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم" أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة، وأن بعضها يجلب النحوسة، وانتهى من ذلك إلى أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكمل درجات اليقين نجدها فى علم النجوم التعليمى. أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها فى الأرض فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية.

وقد طبع كتاب(*) "النكت" فى ليدن ١٨٩٠م، وفى القاهرة ١٩٠٧م، كما طبع فى حيدر آباد عام ١٣٤٠هـ تحت عنوان "رسالة فى فضيلة العلوم والصناعات(٨٥).

١٣- التعليقات:

هذه الرسالة عبارة عن سبع وتسعون تعليقة في الفلسفة بأقسامها النظرية، والعملية من رياضيات، وطبيعيات، وإلاهيات، ومنطق، وأخلاق، وسياسة. وقد لاحظنا مدى التشابه بينها وبين تعليقات ابن سينا. وقد روى "بهمنيار" تلميذ "ابن سينا" تعليقات الشيخين : الفارابي وابن سينا وعمل الشيخ الحكيم "أبو العباس الفضل بن محمد بن اللوكري" فهرستهما في سنة ٥٠٣هـ[٨٦]. وقد اعتمدنا في بحثنا نسخة مجلس دائرة المعارف العثمانية عام ١٣٤٦هـ.

١٤- رسالة في إثبات المفارقات:

وهذه الرسالة تبحث في الأمور المتعلقة بالفلسفة الإلهية فتبحث في مراتب المفارقات: كالأول، والعقول الفعالة، والقوى السماوية، والنفوس الإنسانية. ثم يبحث في صفات كل منها ثم يذكر البراهين على إثبات أنها مفارقة.

وقد نسبها "أوركن" و "بروكلمان" خطأ إلى ابن سينا [٨٧] وهذه الرسالة لها ترجمة تركية، وقد طبعت في حيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ، وهي النسخة التي اعتمدنا عليها.

١٥- تجريد رسالة الدعوى القلبية:

رسالة هامة تتضمن عبارات موجزة عميقة المعنى، ولكنها تشمل خلاصة الفكر الفارابي فهي تتناول آراءه في الطبيعيات، والإلهيات، والمواضيع التي يتداخل فيها العلم الطبيعي مع الميتافيزيقي، كما تتضمن آراءه في المنطق، والسياسة، والأخلاق.

وقد طبعت في حيدر آباد عام ١٣٤٩هـ ، وهي النسخة التي اعتمدنا عليها في بحثنا.

١٦- فلسفة أرسطو طاليس:

وهو من أهم الكتب التي تناولها الفارابي بالشرح والتفصيل، وهو خاص بفلسفة أرسطو الطبيعية، وشرح الفارابي له ما يدل على فهمه وهضمه لآراء أرسطو الطبيعة. وقد ساعدتني هذه الرسالة رغم أنها من الشروح في الوقوف على مبادىء العلم الطبيعي ولواحقه.

يقول "ابن صاعد" ثم اتبع ذلك (أى بعد شرح فلسفة أفلاطون) فلسفة أرسطوطاليس، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى الفلسفة. ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفة المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول فى النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه. ولا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه. فإنه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم، والمعانى المختصة بعلم علم منها"[88] ويبدو أن هذا الكتاب هو الذى أشار إليه ابن أبى أصيبعة بقوله: أن الفارابى شرح كتاب السماع الطبيعى لأرسطوطاليس على جهة التعليق وقد أشار إليه موسى بن ميمون فى كتابه دلالة الحائرين[89]. وقد قام د. محسن مهدى بتحقيقه عام ١٩٦١م كما ترجم إلى الإنجليزية.

١٧- شرح رسالة زينون:

وهى رسالة صغيرة لكنها تتضمن آراء عميقة فى العلم الإلهى. ورغم عدم معرفتنا "بزينون" هذا إلا أن الفارابى فى شرحه لهذه الرسالة يدل على مدى استيعابه لآرائه ومعرفته له. ويشك أيضا "يحيى مهدوى" فى نسبتها إلى الفارابى، ويقول أن رسالة "العروس" المنسوبة إلى ابن سينا تشابهه هذا الشرح مشابهة كبيرة. وقد طبعت فى حيدر آباد عام ١٣٤٩هـ[90].

١٨- رسالة الخلاء:

رسالة صغيرة تدخل فى نطاق العلم الطبيعى وقد تضمنت آراء عميقة للفارابى فى نفى الخلاء مستندا إلى بعض البراهين، والتجارب العملية. كما نقد من اثبت وجوده بدلائل وبراهين كثيرة. وقد نشرها "نجاتى لوغال"، و "أيدين صبايلى" عام ١٩٥١م بأنقرة، وهى النسخة التى اعتمدنا عليها. كما ترجمت هذه الرسالة إلى الإنجليزية.

١٩- رسالة فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس:

وهى رسالة هامة توضح الاتجاه النقدى عند الفارابى حيث يتولى الدفاع عن أستاذه أرسطو عندما ناهضة يحيى النحوى، واعتقد أنه يناقض نفسه إذ يقول بفساد العالم مرة، ثم يقول بأزليته وقدمه أخرى، كما ينقده فى بعض المسائل الطبيعية الأخرى التى خالف فيها أرسطو.

وقد نشرت هذه الرسالة بتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب رسائل فلسفية عام ١٩٧٣م ببنى غازى.

٢٠- رسالة للفارابى فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان:

وهى رسالة هامة فى العلم الطبيعى اشتملت على أنظار فلسفية طبيعية خاصة فى مبادىء الموجودات والاسطقسات، وخصائص عالم الكون والفساد إلى جانب ما اشتملت عليه من نقد الفارابى لجالينوس الذى خالف أرسطو فى تحديد وظائف أعضاء الإنسان.

وقد نشرت ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى رسائل فلسفية عام ١٩٧٣م.

٢١- ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة:

يوضح الفارابى فى هذه الرسالة السبل التى يسلكها من أراد تعلم الفلسفة وبين أن السبيل هى القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية. فالقصد إلى الأعمال يكون بالعلم، وذلك أن تمام العلم بالعمل، وأن بلوغ الغاية فى العمل يكون أولا بإصلاح الإنسان نفسه ثم إصلاح غيره ممن فى منزله أو فى مدينته.

وقد طبعت هذه الرسالة عام ١٨٩٠م بليدن. ثم طبعت بالقاهرة عام ١٩٠٧م.

هذه المصنفات التى ذكرتها سابقا هى المصادر الأساسية التى استعنت بها خلال بحثى بصفة خاصة. إلا أننى قد استعنت بمؤلفات أخرى للفارابى بوجه عام وهى:

٢٢-تحصيل السعادة. تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ١٩٨١م.

٢٣-التنبيه على سبيل السعادة، القاهرة ١٩٤٨م.

٢٤-رسالة فى الملة الفاضلة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ضمن رسائل فلسفية بنى غازى عام ١٩٧٣م.

٢٥-فلسفة أفلاطون (أجزاؤها، ومراتب أجزاؤها) ضمن كتاب أفلاطون فى الإسلام. تحقيق .د. عبد الرحمن بدوى. دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م.

٢٦- تلخيص نواميس أفلاطون تحقيق د. عبد الرحمن بدوى "كتاب أفلاطون فى الإسلام" دار الأندلس، بيروت، سنة ١٩٨٢م.

٢٧- كتاب الملة. تحقيق. د. محسن مهدى. دار المشرق بيروت سنة ١٩٦٨م.

٢٨- شرح صدر المقالة الأولى من كتاب أوقليدس لأبى نصر الفارابى. ضمن مجلة الفكر السنة ٢١ العدد ٥ ، ١٩٧٦م. (ملف خاص بالفارابى بمناسبة مرور أحد عشر قرنا على ميلاده).

٢٩- مقتطفات من كتاب إحصاء الإيقاع للفارابى. ضمن كتاب نصوص فلسفية تحقيق د. محسن مهدى. الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٦م.

وفى نهاية هذا الفصل يتضح لنا إلى أى مدى كان الفارابى منتجا إلى أبعد حدود الإنتاج فقد اقتربت مؤلفاته للمائة، أتى فيها على الفلسفة بشتى فروعها، سار فى أكثرها على أسلوب يمتاز بالقصد في اللفظ، والعمق فى المعنى مع دقة التعبير وقوة التماسك وحسن الانسجام.

ومن المؤسف حقا أن معظم مؤلفاته قد فقد وضاع أثناء الانقلابات والفتن التى منى بها عصره وقد سلم منها القليل. وحتى هذا القليل قد شك بعض الباحثين والمستشرقين فى نسبته إليه.

وعموما فقد قام المستشرقون بجهود عظيمة فى ترجمة تراثه، ونقله إلى دول أوروبا مما كان له أكبر الأثر على الفكر الأوروبى. كما كان لتراثه نفس الأثر على فلاسفة المشرق والمغرب.

المصادر والمراجع

(١) سنذكر هذه المصادر وفق الترتيب الزمنى لها وأكثرها قربا من عصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ) وهى: الفهرست لابن النديم (ت٣٨٥هـ) ص ٣٦٨، طبقات الأمم لابن صاعد الأندلسى (ت٤٦٢هـ) ص ٥٣-٥٤، تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقى (ت ٥٦٥هـ) ص ١٦ : ٢٠، ص٤٢،٤٣، أخبار العلماء بأخبار الحكماء – للقفطى (ت ٦٤٦هـ) ص ١٨٢-١٨٤، ص ٢٧-٢٨، ص ٣٩--٤٠، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة (ت ٦٦٨هـ) جـ٣ ص ٢٢٣، ٢٣٣ ثم وفيات العيان لابن خلكان جـ٤ ص ٢٣٩: ص٢٤٣. وتعد هذه الكتب الخمس هى المصادر الأساسية لترجمة الفارابى وكل ما ظهر بعدها فهو مقتبس منها.

وقد قام د. حسين محفوظ بجمع كل ما كتب عن الفارابى سواء فى المصادر الأولى أو المراجع العربية أو الموسوعات حتى عام ١٩٧٥م وفى كتاب له بعنوان "الفارابى فى المراجع العربية" وقد استفدت منه كثيرا.

(٢) يقول "القاضى الأكوع" أن اسمه محمد ويكنى "بابى نصر" وأن هناك من يرى أنه تزوج وانجب ولدا أسماه نصرا، ولكنه يرى أنه لقب بأبى نصر لأنه انتصر على فهم الفلسفة الذى توجها بالتحليل وأخرجها عن التعقيد. (الفارابى ص ٤٥١ ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية).

وحقيقة الأمر إننا لم "نجد فى كتب الأوائل ما يؤكد هذا القول، وإن كان عبد الله بن كنون فى كتابه: "منجد الآداب والعلوم" يؤكد ما ذهب إليه القاضى الأكوع من أنه يكنى بأبى نصر (ص ١١٨ ضمن الفارابى فى المراجع العربية)، إلا أن د. على عبد الواحد وافى له رأى آخر ورغم أنه يرى أنه يكنى بأبى نصر إلا أنه يتساءل كيف كنى بأبى نصر؟ مع أنه جرت العادة فى الغالب أن يكنى الشخص باسم ابنه الأكبر، والمشهور عن الفارابى أنه لم يتزوج ولم ينجب (تراث الإنسانية مجلد ٢ص ٥٦٩ فصل الفارابى).

أما كلمة "أوزلغ" فإنها ظهرت مضافة إليه ولأول مرة عند صاحب كتاب "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" أى بعد وفاة الفارابى بنحو ثلاثمائة عام. وهى إضافة غريبة ومستغربة وهى كلمة تركية معناها الحرفى هو "الدسم" ودلالتها المجازية الشىء الغنى بمادته وصورته. د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص ٦٠، ويذكر الصفدى مخارج

ألفاظها فيقول أنها: بالألف، والواو الساكنة، والزاى المفتوحة، واللام المفتوحة، والعين المعجمة (الوافى بالوفيات جـ١ ص١٠٦).

أما كلمة "طرخان" فقد ظهرت لأول مرة عند ابن النديم فى "الفهرست ص ٣٦٨أى بعد وفاة الفارابى بنحو ٤٦ عاما، ثم لم يذكرها أحد من المترجمين، ولم يضفها إلى اسمه حتى ذكرها" الشهرستانى "فى كتابه "الملل والنحل" جـ٣ ص٩٣ فى القرن السادس. ويميل د. جعفر آل ياسين إلى الاعتقاد بأن الفارابى" لقب بطرخان" أو "بترخان" تحسبا لما هو فى وظيفته تارة، واحتراما لمركزه الاجتماعى تارة أخرى. حيث تدل هذه الكلمة فى معناها التركى على معنى السيد السامى إذا كتبت بالطاء "طرخان" ، وعلى معنى رئيس فرقه الرماة إذا كتبت بالتاء "تيرخان".

ومما يؤكد ذلك أن والد الفارابى كان قائدا بالجيش، كما أن اللغة العربية تجيز النسبة للبلد تارة، وللمهنة تارة أخرى "فيلسوفان رائدان ص ٥٨-٥٩.

وأما كلمة "الفارابى" فهى نسبة إلى مكان مولده "فاراب من أرض خراسان" "الفهرست. ابن النديم ص٣٦٨".

(٣) يذهب "حاجى خليفة" : فى كتابه "كشف الظنون" إلى أن تلقيب الفارابى بالمعلم الثانى يرجع إلى ترجمته كتابا لأرسطو أطلق عليه اسم "التعليم الثانى"، وهذا الرأى كما يقول "الدكتور على عبد الواحد وافى" بالغ الضعف، لأن ترجمة كتاب لا تعطى للمترجم لقبا مشتقا من اسم الكتاب خاصة وأن الكتاب على فرض أنه موجود لم يكن مشهورا. تراث الإنسانية مجلد ٢ ص ٥٦٩.

أما "دى بور" و "كارادى فو" و "د. عثمان أمين" فيذهبون إلى أن الفارابى هو "المعلم الثانى" بعد أرسطو وهو "المعلم الأول" لأنه أشتهر بإحصاء العلوم كما اشتهر أرسطو بالكتابة فى تصنيف علوم زمانه (دى بور) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٣١ – ١٣٢، كارادى فو. دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابى مجلد ١ ص ٤٠٧، د. عثمان أمين. إحصاء العلوم. المقدمة ص٣٦".

وهذا الرأى يتوافق مع رأى بعض الكتاب فى اعتبار الفارابى هو المعلم الثانى بعد أرسطو نظرا للدور الكبير الذى قام به فيلسوف الإسلام فى نهضة الفلسفة الإسلامية، وإثراء الدراسات الفلسفية، وما قام به من نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، سواء بالشرح والتحليل، أو النقد والتلخيص أو التعليق والتفسير. هذه الشروح التى تدل على عقلية فلسفية دقيقة، ونظرا لذلك كله فقد أطلق عليه لقب المعلم الثانى. وهو ما ذهب إليه. "د. عبد الرحمن بدوى". التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص٧٩.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٣٩، الصفدى "الوافى بالوفيات جـ١ ص ١٠٦، ص١١٢، وأيضا وول ديورانت. قصة الحضارة (عصر الإيمان) جـ٢ ص ٢٠٣.

(٥) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣ ص ٢٢٣، حنا الفاخورى، خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص٩٠.

(٦) د. ناجى معروف: الفارابى عربى الموطن والمربى (ضمن الفارابى والحضارة) ص٤٥٦: ٤٦٥.

(٧) يذكر ذلك القفطى فى تاريخ الحكماء ص ١٨٢، وأيضا "ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء جـ٣ ص ٢٢٣، أما ابن النديم فى الفهرست ص ٣٦٨، والبيهقى فى تتمة صوان الحكمة ص ١٦ فيذهبان إلى أنه ولد فى مدينة "فاراياب" ويعلق على ذلك "صبيح صادق" ويقول إذا كان من "فاراياب" لكان اسمه "الفارايبى" لا "الفارابى" صبيح صادق" الفارابى وأثره فى الفكر الأوروبى" مجلة المورد ص ١٩٠. يذهب ابن حوقل فى كتابه "صورة الأرض" ص٤١٨ أنه من "وسيج" وتابعه بعض المستشرقين فى ذلك مثل كارادى فو فى دائرة المعارف الإسلامية جـ١ ص ٤٠٧، هنرى كوربان فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٢، دى بور فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٣٦. والأرجح أنه من مدينة "وسيج" ونسب إلى مدينة "فاراب" لكونهما من منطقة واحدة .

انظر أيضا:

حول المعانى المختلفة لكلمة فاراب : خليل الله خليلى. فاراب ص٤٧٣، ص ٤٧٦ (ضمن الفارابى والحضارة).

(٨) د. مدكور : فى الفلسفة الإسلامية. جـ٢ ص ٢٦، خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية جـ٢، ص١٤

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 182.

(٩) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣، ص٢٢٦، ابن صاعد. طبقات الأمم ص٥٤.

(١٠)الفارابى: الحروف المقدمة د. محسن مهدى ص ١٦.

(١١)ابن العماد : شذرات الذهب. جـ٢ ص٣٥٢، طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ١ ص٣٩٤.

(١٢)ابن صاعد الأندلسى: طبقات الأمم. ص ٥٣ وأيضا. القفطى – أخبار العلماء ص ١٨٢، ابن خلكان، وفيات الأعيان جـ٤ ص٢٤٠.

(١٣) يذكر ابن خلكان فى وفيات الأعيان. أن الفارابى كان يتقن أكثر من سبعين لسانا ويورد فى ذلك بعض القصص التى هى أقرب إلى المبالغة والخيال جـ٤ ص٢٤١ ويعلق على ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق بأن فى هذا القول مبالغة "فيلسوف العرب والمعلم

الثانى ص ٧٠ – ٧١" والأرجح كما ذكرنا أنه عرف الفارسية، والتركية لنشأته فى منطقة تسودها هاتان اللغتان، وعرف السريانية لأنه قد درس فى "حران" وقضى فيها مدة من الزمن وعاصر المترجمين واتصل بهم "كمتى بن يونس"، وأما اليونانية فذلك لاطلاعه على التراث اليونانى درسا وشرحا ومناقشة، وتحليلا لبعض الألفاظ. وقد وضح ذلك تماما فى كتابه الحروف حيث يأتى باللفظ ويبين معانيه ومرادفاته فى تلك اللغات المشار إليها.

(١٤)ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣ ص ٢٢٨. والجدير بالذكر أن الفارابى فى حياته ببغداد قد نهض بتفنيد آراء الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى (ت ٣١١هـ) التى تعتمد على النظرية الذرية وخلق العالم، كما ألزم نفسه بالرد على ابن الرايوندى، وهو المتكلم الوحيد الذى افرده الفارابى باهتمام يتمثل فى رد صريح على عمل من أعماله. فابن أبى أصيبعة يشير ضمن مؤلفات الفارابى إلى رسالة له بعنوان "كتاب أدب الجدل لابن الرايوندى والأرجح أنه ألف رسالة ليرد بها على ابن الرايوندى الذى أنكر الرايوندى "المرجع السابق" وانظر أيضا: محمد فريد وجدى. دائرة معارف القرن ١٤ مجلد ٧ ص ١١٠.

(١٥) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ جـ٦ ص ٢٨٤، وانظر أيضا: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٠٧، مصطفى غالب. فى سبيل موسوعة فلسفية (الفارابى) ص١٢.

(١٦) هو أبو الحسن بن على بن عبد الله بن حمدان التغلبى أمير حلب (معجم أدباء الأطباء. الشيخ محمد الخليلى جـ٢ ص ١٧) ويروى المؤرخون قصة دخوله على مجلس الأمير سيف الدولة بأسلوب لا يخلو من المبالغة.

(١٧) وفيات الأعيان: ابن خلكان، جـ٤ ص٢٤٠.

(١٨) الشيخ مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى. ص٦٤.

(١٩) ابن صاعد: طبقات الأمم ص٥٤، أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ١ ص١٨٦.

(٢٠) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١، د. مصطفى غالب. فى سبيل موسوعة فلسفية (الفارابى) ص ١٢.

(٢١) يقول ظهير الدين البيهقى "وقد رأيت فى خزانة كتب النقباء بالرى من تصانيفه ما لم يقرع سمعى اسمه، وأكثر ما رأيته كان بخطه وخط تلميذه "أبى زكريا يحيى بن عدى" تتمة الصوان الحكمة ص ١٧، انظر أيضا: القفطى تاريخ الحكماء ص ٢٣٧، ابن العبرى، تاريخ مختصر الدول ص٢٩٧.

(٢٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ٢ ص ١٧٦، ص١٧٧، ص١٦٣.

(٢٣) د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة ·ضمن الفارابى والحضارة) ص ٢٦٥: ص٢٦٦.

(٢٤) القفطي: أطباء العلماء ص ١٩٠.

(٢٥) سيرة عبد اللطيف البغدادى: والإفادة والاعتبار (المقدمة جـ ى – هـ ى).

(٢٦) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص ٣٢٦: ٣٢٧، الصفدى. الوافى بالوفيات جـ١ ص١٠٨.

(٢٧) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص ٤٥.

(٢٨) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص ٦٤.

(٢٩) أنظر رسالتنا للماجستير بعنوان "ابن باجة وآراؤه الفلسفية" ص ٢٥٣، وأيضا:
(S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 437.
وقد شرح ابن باجة بعض الكتب المنطقية للفارابى وعلق عليها. وفى تعليقه على "فصول يحتاج إليها فى صناعة المنطق للفارابى" يقول أن الفارابى قد أتى بأشياء جديدة خالف فيها أرسطو (ابن باجة يقصد الفارابى فى كتابه "البرهان، وأنا لوطيقا الثانية. انظر د. معن زيادة. شروح السماع الطبيعى لأرسطو ص ٨٦" وأيضا كلام أبى نصر فى تفسير كتاب المدخل تحقيق عمار الطالبى (ضمن نصوص فلسفية) ص٨٥-٨٦.

(٣٠) د، عاطف العراقي: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ٨١، د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ٥٢.

(31) (S.) Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe. P. 437.
وأنظر أيضا النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد . د. عاطف العراقى ص ٨٣، ١٢١ وأيضا ص ٢٠١.

(٣٢) الفارابى: كلام أبى نصر فى تفسير كتاب المدخل تحقيق عمار الطالبى ص ٨٩ – ٩١ (المقدمة).

(٣٣) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص ٦٦، الدوميلى: العلم عند العرب ص ١٨١ – ١٨٣.

(٣٤) قدرى حافظ طوقان: الخالدون العرب ص ٧٧-٧٨، عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة) ص ٩٢ .
وأيضا يوجين ا مايرز: الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٧ – ١٨.

(٣٥) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ٢ ص ١٦٩ : ص١٧٠، ناجى التكريتى: الفلسفى الأخلاقية .. ص ٣٠٤.

(٣٦) ديلاس أوبلرى : الفكرى العربى . ص ١٦٦.

(٣٧) دائرة المعارف الإسلامية: (مادة الفارابى). مجلد١. ص٤٠٧.

(38) massignon (Louis): Recueil de Textes. Inedits Concernant L'histoire de Mystque en pays de l'islam, Paris, 1929, P. 53.

(٣٩) لويس غارديه: فلسفة الفكر الدينى جـ٢ ص ١٤١ من الترجمة العربية.

(٤٠) المسعودى: التنبيه والإشراف ص ٤٠٠.

(٤١) الشيخ الخضرى: تاريخ الأمم الإسلامية ص ٢٩٥ – ٣٠١.

(٤٢) الفارابى: الجمع بين رأيبى الحكيمين ص ١-٢ (المجموع)، حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ص ٩٧-٩٨.

(٤٣) عمر الدسوقى: إخوان الصفا ص ٣٦. وإن كان "بطرس البستانى" محقق رسائل إخوان الصفا يعتقد أنه شتان بين المحاولتين. ذلك أن الفارابى قد حرص على التوفيق بين الفلسفة التقليدية ،والدين كما جاء به القرآن على أساس أنهما ذا طبيعة مزدوجة فلا يصح أن يكون بينهما خلاف. أما إخوان الصفا فلم يأخذوا الإسلام بشرائعه الخالصة عندما أرادوا التوفيق، بل مزجوه بمختلف الأديان والآراء والعقائد. فكأنهم أرادوا أن يصنعوا دينا عقليا يعلو الأديان "رسائل إخوان الصفا مجلد ١ ص ١٨ من المقدمة.

(44) Robert Hamui, Al Farabi's Philosophy and its influence on School asticism, P. 30-32.

(٤٥) حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ١٠٥ – ١٠٦، مجلة عالم الفكر العدد الثانى، التصوف إيجابياته وسلبياته بقلم د. أحمد صبحى ص٣٧٢.

(٤٦) عبد المجيد الغنوشى: الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابى ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية ص ١٠٠-١٠٣.

(٤٧) الفارابى: مبادىء الموجودات ص ٨٣-٨٤.

(٤٨) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ – ٧٩ وانظر أيضا أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ٢ ص ١٣١.

(٤٩) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٤٩ وأيضا د. عبد الكريم الغنوشى: الأسس النشكونية والعضوية لفلسفة الفارابى ص ١٠٥ – ١٠٦ (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية).

(٥٠) آراء أهل المدينة الفاضلة :ص ٧٢ – ٧٤.

(٥١) عبد المجيد الغنوشى: الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابية ص١٠٧.

(٥٢) يذكر البيهقى فى كتبه "تاريخ حكماء الإسلام" أن الصاحب بن عباد بعث إلى أبى نصر هدايا وصلات واستدعاه إليه، وأبو نصر يتعفف ولا يقبل شيئا حتى وصل إلى الرى ودخل مجلس الصاحب متنكرا" ....إلخ "ولكن هذه الصلة مشكوك فيها والقصة غير صحيحة ذلك لأن الصاحب بن عباد قد ولد سنة ٣٢٦هـ أى أنه عند موت الفارابى كان صبيا لم يتجاوز ثلاثة عشر عاما. مجلة تراث الإنسانية مجلد ٢ ص ٥٧٣ فصل الفارابى. د.على عبد الواحد وافى.

(٥٣) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص ٣٧، ص ٤٧.

(٥٤) المرجع السابق: ص ٢٦.

(٥٥) البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ص ٣٠.

(٥٦) د. حسين علي محفوظ، وجعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي.

(٥٧) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص ٣٦-٣٧.

(٥٨) ابن النديم: الفهرست ص ٣٦٨.

(٥٩) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين ص ج/د (من المجموع)

(٦٠) يقول الفارابي "وإيقاع التصديق يكون أحد طريقين: أما بطريق البرهان اليقيني وأما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق على البراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى علمت بأن تخليت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل فإن منها عن الطرق الاقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء ملة. — فإن الفلسفة تعطي ذات المبدأ الأول وذات المبادىء الثواني غير الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادىء الدينية (تحصيل السعادة للفارابي ص ٤٠-٤١) فطرق البراهين الحقيقية منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان أعني أفلاطون وأرسطو. وأما طريق البراهين الاقناعية المستقيمة العجيبة النفع فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع الذين عرضوا بالإبداع الوحي والإلهامات" الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٦) من المجموع.

(٦١) ابن الطفيل: حي بن يقظان ص ٦١ — ٦٢ (تحقيق أحمد أمين).

(٦٢) د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٠٢ — ٣٠٣.

(٦٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء جـ ٣ ص ٢٢٨.

(٦٤) المؤلفان: مؤلفات الفارابي من ص ٣٧: ٢٣٧.

(٦٥) د. حسين محفوظ: الفارابي في المراجع العربية ص ٣١،٣٢، وأيضا د. جعفر آل ياسين، د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابي ص ٩. كذلك تشير إلى أن المستشرق الفرنسي Dieterici قد قام بنشر عدد من الرسائل للفارابي كانت لها أهميتها في التعريف بفلسفة الفارابي ومذهبه. "دائرة المعارف الإسلامية" مجلدا ١ ص ٤٠٨. وقد ذكر "بروكلمان" في كتابه تاريخ الأدب العربي جـ١ ص ٢١٠ — ٢١٣ أن ما وصل إلينا من كتبه سواء كان محققا أو مخطوطا لا يتعدى أربعين رسالة "(٣١) باللغة العربية، (٦) بالعبرية، (٢) باللاتينية" ولكن ظهور دراسات حديثة وحصر مؤلفات الفارابي في

مختلف أنحاء العالم والتأكد من نسبتها إليه قد دعانا إلى الاعتماد عليها في ثبت مؤلفاته. انظر: د. جعفر آل ياسين، د. حسين محفوظ "مؤلفات الفارابي".

(٦٦) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء جـ٣ ص ٢٣٠.

(٦٧) يوجين أ. مايرز: الفكر العربي والعالم الغربي ص١٨.

(٦٨) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي ص ٤٦٥.

(٦٩) ابن صاعد: طبقات الأمم ص ٣١، ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء جـ ٣ ص٢٢٧.

(70) (S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 344-345.

(٧١) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي ص ٤٧٠.

(72) (H. G) Farmer, in Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds, Legacy of Islam, P. 356-358.

(٧٣) الأب جورج قنواتي: الفارابي في الفكر اللاتيني (ضمن الذكرى الألفية) ص٣٢٣، ابن طملوس.المدخل لصناعة المنطق ص١٥-٢٠،قدري حافظ طوفان الخالدون العرب. ص٨٢.

(٧٤) ابن صاعد :طبقات الأمم ص٥٣.

(٧٥) د.جعفر آل ياسين .د.حسين محفوظ :مؤلفات الفارابي ص٤٦٩.

(٧٦) د.محسن مهدي :مقدمة كتاب الحروف ص٢٧،د.إبراهيم السمرائي :الفارابي وعلم اللغة (ضمن الفارابي والحضارة)ص٣٣١.

(٧٧) الأب جورج قنواتي : الفارابي في الفكر اللاتيني (ضمن الذكرى الألفية)ص٣٢٨،يوجين أ. مايرز. الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٣٠.

(٧٨) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي ص ٤٧١.

(٧٩) د. عاطف العراقي: هامش كتاب الفلسفة الطبيعية ص ٤٠-٤١.

(٨٠) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، جـ٣، ص٣٣١.

(٨١) أشار يحيى مهدوي في فهرست ابن سينا ص ٢٨٣ أن عيون المسائل منسوب في نسخة جامعة استانبول المرقمة ٢٢/٤٧٥٥ المؤرخة سنة ١٥٨٨هـ إلى الشيخ الرئيس ابن سينا كما أنه منسوب في نسخة برلين المرقمة ٥٠٦١ إلى هيئة الدين أبي البركات ملكا ولا تختلف هذه النسخ عن كتاب الفارابي.

(*) وقد اعتمدت على هذا الكتاب اعتمادا كاملا وأفادني إفادة كبيرة، طبع هذا الكتاب لأول مرة في ليدن عام ١٨٩٠م، كما طبع في القاهرة عام ١٩٠٧م وقد اعتمدت على طبعة القاهرة.

(٨٢) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابى ص ٤٧٢.
دائرة المعارف الإسلامية. مجلد١ ص ٤٠٨.

(٨٣) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب ص ١٨ من المقدمة.

(٨٤) مجلة تراث الإنسانية: مجلد ٢ ص ٢٧٦.

(٨٥) دائرة المعارف : مجلد ٢ ص ٥٧٦.

(*) وقد اعتمدنا بالنسبة لرسالة "النكت" على نسخة مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٠٧م. أما كتاب "الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم" فقد اعتمدنا على النص الموجود ضمن كتاب "نصوص فلسفية" للدكتور عثمان أمين وهى بتحقيق د. محسن مهدى عام ١٩٧٦م.

(٨٦) د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابى ص ٢٩٠.

(٨٧) المرجع السابق: ص ٢٨٩.

(٨٨) ابن صاعد: طبقات الأمم ص ٥٣.

(٨٩) ابن أبى أصيبعة: جـ ٣ ص٢٣٠، أرسطو طاليس: الطبيعة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ١٨ من المقدمة.

(٩٠) د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابى ص ٢٩٢.



الفصل الثانى

منهج الفارابى فى تصنيف العلوم "الفلسفة الطبيعية والإلهية"

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية:

تمهيد

أولا : سمات المنهج الفارابى .

ثانيا : أسس المنهج الفارابى وخصائصه.

ثالثا : المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها.

رابعا : موضوع العلم الطبيعى ومنهجه.

خامسا : موضوع العلم الإلهى ومنهجه.

سادسا : الفلسفة الطبيعية.



تمهيد:

لعل أهم ما يميز اتجاه الفارابى فى نسقه الفلسفى عموما، هو إيمانه بالمبادىء اليقينية البرهانية واعتبارها محكا "للنظر السليم. فإذا كان أرسطو يقول "فليس بواجب أن نفحص فحصا بالغا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان"(١)، فإن الفارابى يؤيده فى ذلك، ويقول: "ولما كان العلم الذى ينبغى أن يعلمه الإنسان ويعمل بموجبه هو العلم اليقين دون غيره لزم أن يتوخى فى كل ما يفحص عنه الأشياء الطبيعية والإرادية العلم اليقين"(٢).

والفارابى حينما استخدم الفلسفة والمنطق ووقف حياته عليها دون غيرها من العلوم، لم يقصر هذا الاستخدام على مجرد الدفاع عن الدين فحسب كما فعل المتكلمون، وإنما كان هدفه الأساسى هو معرفة الموجودات بالعقل مستندا إلى البرهان، ولهذا نجد فرقا جوهريا بين منهجه كفيلسوف وبين منهج المتكلمين، والخلاف بين المنهجين ليس يسيرا، ولم يكن غريبا عليه أن يتهمهم بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة مشهورة مأخوذة من بادىء الرأى المشترك من غير أن يمحصوها. فمنهجهم إذن ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى لأن اهتمامهم منصب أساسا على الأغراض الدينية دون غيرها(٣).

كذلك وجدناه يتهم الفلاسفة الطبيعيين بأنهم لا يجاوزون فى بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية إلى فهم وحدة العالم العامة، إذ كل همهم البحث عن شرح ظواهر الكون المنثورة، والتنقيب عن قوانين عامة لا تشابه فيها كقوانين حركات الأفلاك وتغير الفصول .... إلخ. أما مجاوزة هذا النطاق إلى البحث عن وحدة عامة تندرج تحتها الموجودات وظواهرها فليس مقصودا بالذات لهم(٤).

وقد حاول الفارابى خلافا للأولين أن يضع للفكر أساسا صحيحا، وخلافا للآخرين أراد أن يبحث عن العلة الأولى التى يصدر عنها وحدها كل ما هو موجود "...... وذلك أن نتيقن بأى شرائط وأحوال ينبغى أن تكون المقدمات الأول، وبأى ترتيب حتى تفضى لا محالة بالفاحص إلى الحق نفسه وإلى اليقين فيه"(٥).

وعلى هذا الأساس نظر الفارابى إلى الفلسفة على أنها علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علما جزئيا كعلوم الرياضة والطبيعة وغيرها.

ووفقا لمنهج الفارابى فإن هذا العلم الكلى يتطلب من الإنسان أن يحيط علما بكثير من العلوم. وحين سئل عن العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة قال "إنه ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهم أنها كذلك... ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحق التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان، والبرهان على ضربين منه هندسى، ومنه منطقى، وكذلك ينبغى أن يؤخذ أولا من علم الهندسة مقدار ما يحتاج فى الارتياض فى البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك فى علم المنطق"[٦].

فالفارابى يرى أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب نفسا مهيأة تتسم بالفضيلة والأخلاق ثم يبين ضرورة الرياضة والمنطق لمن طلب الفلسفة واتخذها سبيلا لتحصيل العلم الكلى.

ورغم أن الفارابى قد ميز بين الطريق الجدلى والطريق الفلسفى البرهانى، إلا أنه قد وقع فيما كان يخشاه ويحذر منه وهو استناده إلى بعض المقدمات الجدلية فى بحثه لبعض القضايا كما سنوضحها. كذلك لا يمكننا أن نقول أن المنهج الفارابى القائم على العقل والبرهان يماثل المنهج العقلى عند ابن رشد مثلا، ذلك لأن الفارابى لم يقتصر على طريق البرهان للوصول إلى الحقائق كما فعل ابن رشد، وإنما اتجه بهذا المنهج اتجاها صوفيا يعتمد على المعرفة والتأمل فاتسم منهجه بأنه عقلى ذوقى وهو يختلف عن المنهج العقلى من عدة وجوه[٧].

ولما كان تصنيف العلوم يتصل بالمنهج اتصالا وثيقا، إذ أنه وفقا لهذا التصنيف تتحدد مراتب العلوم من الأدنى إلى الأعلى فتعكس لنا الوضع السياسى، والمثالى، والميتافيزيقى الموجود فى المجتمع ولهذا كان له تأثيره العميق على فكر الفيلسوف بحيث يظهر ذلك بصورة واضحة فى معالجته لمختلف القضايا التى تناولها فى مذهبه الفلسفى كما سيتضح لنا. فقد وجدنا لزاما علينا أن نتناول تصنيف العلوم عند الفارابى مع مقارنته بتصنيفات من سبقه من الفلاسفة محددين مكانة العلم الطبيعى، والعلم الإلهى فى هذا التصنيف.

أولا : سمات المنهج الفارابي:

ذكرنا سابقا أن الفلسفة الفارابية قد تميزت عن غيرها من الفلسفات السابقة عليها باعتمادها العقل وسيلة ومنهجا للوصول إلى الحقيقة، فالعنصر الأساسي في منهج الفارابي إذن هو العقلانية، أي استعمال العقل للحصول على سند مقنع أي مبرهن عليه "أول العلوم كلها هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولية ببراهين يقينية"[٨] وما ذلك إلا لأن العقل هو قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمة الكلية الصادقة الضرورية. لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت. فهذه القوة يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر أصلا ولا بتأمل. تلك المقدمات هى مبادىء العلوم النظرية كالطبيعيات والإلهيات .....إلخ[٩].

وحين ذكر الفارابى أصناف المخاطبات التى تستعمل فى الاستدلال ذكر منها: اليقينية: ويقابلها البرهان، والظنية: ويقابلها الجدل، والاقناعية: ويقابلها الخطابة والمخيلة ويقابلها : الشعر، والمغلطة: ويقابلها الأقاويل السوفسطائية. ولكنه اعتبر أن وقوع التصديق يكون بالطرق البرهانية" ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة" كما أنه يكون بطريق الإقناع كأن يتخيل معانيها بمثالاتها التى تحاكيها ويحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء ملكة.

ورغم أن كلتاهما يعطيان المبادىء القصوى للموجودات إلا أن الفلسفة تعطيه معقولا أو متصورا أما الملكة فتعطيه متخيلا. غير أن هذه المبادىء إن كانت فى نفس واضع النواميس فهى فلسفة، فإذا كانت فى نفس الجمهور فهى ملكة[١٠].

ومن هنا يظهر تفضيل الفارابى للمعرفة العقلية إذ أنها تعطينا اليقين عن طريق إدراك الكليات المجردة وهذا أيضا ما يجعلنا نؤكد أن قول الفارابى بالبرهان جعله ينفى البخت والاتفاق. إذ أن موضوع البرهان هو العلم اليقينى، أما الظن فموضوعه الأمور المتغيرة التى لا تضبط والتى ليست لها أسباب معلومة فالفارابى على سبيل المثال: حين نظر فى صناعة أحكام النجوم الاتفاقية نظر فيها بمحك المنطق، والعلم الطبيعى، وعلم التعاليم، والعلم المدنى. فبين سقمها من الناحية

المنطقية، وسخافتها من الناحية الطبيعية، وقلة ضبطها من ناحية التعاليم، وضررها من الناحية الشرعية والسياسية، كما بين حمق المنجمين وجهلهم وعدم تمييزهم[11].

ومن القضايا التى استخدم فيها الفارابى مقدمات يقينية قضية السببية "كل ما لم يكن فكان فله سبب" أمثال هذه القضية تعد أحكام أولية ظاهرة فى العقل. فإذا كانت جزئيات هذه العلاقة وهى المحسوسات أو المشاهدات صائبة أدى ذلك إلى اليقين[12].

فمن خصائص هذه الطبائع أو المقدمات الأول أنها تحدث فى العقل من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها، وبواسطة هذه المقدمات الأول يقع الإنسان على برهانى الأنبه واللمية. أو بمعنى أخر يقع على وسائل الوصول إلى (علة الشيء و (معلوله) بطريقين متعاكسين:[13].

مَن العلة إلى المعلول تارة، ومن المعلول إلى العلة تارة أخرى لينتهى إلى حصر مبادىء الوجود بأربعة فقط كما هى عند أرسطو ويقول الفارابى "ومبادىء الوجود أربعة: ماذا، وبماذا – وكيف وجود الشيء، فإن هذه يعنى به أمر واحد – وعماذا وجوده ولماذا وجوده. فإن قولنا عماذا وجوده ربما دل به على المبادىء الفاعلة، وربما دل به على المواد، فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة"[14].

وقد اعتمد الفارابى وسيلتى الجدل الصاعد والنازل كسبيلين للوصول إلى الحقائق، فالطريق الأول وهو الجدل النازل يبدأ من العلة أو الواحد، وينتهى هبوطا إلى المعلول "عالم الحس"، أما الطريق الآخر وهو الجدل الصاعد فيبدأ من المعلوم مرتفعا إلى العلة، وفى ذلك يقول الفارابى: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وأن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا[15].

والفارابى قد عرض الطريقين فى بعض كتبه خاصة عندما تناول مشاكل الوجود والمعرفة، ولكنه لم يرجح أحد الطريقين على الآخر. فبينما نجده فى بعض كتبه ومنها كتاب "الأسئلة و الأجوبة" يؤثر الطريق العقلي موضوحا أن معرفة الوجود إنما تتم باستخلاص الماهيات من شوائب المادة بحيث تحصل صورة الأشياء أو

الماهيات عن طريق العقل وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها.نراه في البعض الآخر ككتاب "فصوص الحكم" يسلب الإنسان حق الاستقلال في المعرفة ولم يعد يصل إلى ماهيات الأشياء عن طريق انتزاع العقل الإنساني لها من الأشياء الخارجية، بل بواسطة الفيض الإلهي لأن وجود هذه الماهيات بعد التوفيق بين الفلسفة والدين أصبح في علم الله. أي أصبح وجودها فيما بعد الطبيعة بعد أن كان وجودها في الطبيعة وهكذا لا يستطيع إدراك هذه الأشياء إلا في ضوء معرفته للأمور العامة التي تفاض عليه من الله وتقذف في عقله كمنة وفضل عليه.

وهكذا نجده يفسر المعرفة تفسيرا حسيا عقليا تارة، كما نجده يفسرها تفسيرا اشراقيا تارة أخرى[١٦].

وقد استخدم الفارابي الطريقين السابقين محاولا التوفيق بينهما في حل بعض المشكلات التي كانت مثارة في ذلك الوقت "كمشكلة النبوة"، حيث يسلك النبي بالنسبة للفيلسوف جدلا نازلا فينطلق فيه نحو مدينته الفاضلة بالذات لأن الرسول أو النبي هو المبلغ للرسالة التي تعم الناس أجمعين مستوحيا إياها بمخيلته الفائضة عن العقل الفعال.

بينما نجده في خلال حديثه عن الفيلسوف يجعل منه مثلا لعقل ميتافيزيقي يسلك طريقه دائما إلى جدل صاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى.

ورغم اهتمام الفارابي بالعقل واعتماده الطريق البرهاني وثقته به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم هذه المقدمات اليقينية التي تصل إلى مستوى البرهان في كل قضاياه الطبيعية والميتافيزيقية. بل إن الفارابي وهو الحريص في كثير من كتبه، ورسائله ككتاب "الحروف" و "رسالة في العقل" على التمييز بين الطريق الجدلي الكلامي، والطريق الفلسفي البرهاني قد وقع بوعي أو دون وعي فيما كان يخشاه، قد استخدم مقدمات قائمة على الجدل في بعض القضايا التي سنشير إليها من خلال بحثنا مثل "تدليله على وجود الله" اعتمادا على التمييز بين الممكن والواجب بغيره والواجب بذاته. فقد استند إلى بعض الجذور الكلامية.

كما أن إصراره على أن تسلسل الموجودات وترتيبها يقوم على ان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن هذا الترتيب من جهة أخرى يعتمد على فكرة الأفضل والأشرف، وهي فكرة ليست لها مبررات عقلية، فهي كيفية وليست تعبيرا كميا. كل

ذلك قد بعد به إلى حد ما عن طريق البرهان الذى استند إليه واعتبره أحق بالثقة من غيره من الطرق الأخرى[١٧].

هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد نحا بمنهجه منحا صوفيا، وكلنا نعلم كيف يختلف المنهج العقلى عن المنهج الصوفى. فبينما دعائم المنهج العقلى البرهان والمقدمات اليقينية، والمصطلحات التى تحدد وفق المنهج العقلى، نجد المنهج الصوفى يقوم على دعائم قلبية أساسها الزهد والعبادة، ويعتمد المصطلحات التى تقوم على ركائز وجدانية، ومن هنا اختلف المقصود من ألفاظها.

وهكذا امتزج الجانبان فى نسق الفارابى الفلسفى فاتسم مذهبه بأنه مذهب عقلى وما التصوف إلا كتاج له. فتصوفه إذن تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس فى رأيه لا تتم إلا عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات، والسعادة عقلية، والفضائل هى الفضائل الفكرية، وهكذا ينحرف الفارابى عن المتصوفين انحرافا ظاهرا[١٨].

ونحن لا ننكر نزعة الفارابى الصوفية لكن هذا التصوف كما ذكرنا على أساس نظرى يعتمد على المعرفة والتأمل، كما أن الفارابى لا يؤمن بإمكان الاتحاد المطلق بين العقل البشرى، والعقل الفعال لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الإنسانى يظل فى وظيفته وطبيعته مختلفا عن العقل الفعال.

فمنهجه إذن عقلى ذوقى "يواكب بين طبيعة العقل والنفس كما يقول " د. إبراهيم مدكور" مخالفا بذلك رأى "كارادى فو" الذى يرى أن تصوف الفارابى ينفذ إلى كل شىء، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته[١٩].

ولو كان التصوف ينفذ فى مذهب الفارابى بأكمله كما يقول "كارادى فو" لجعله الفارابى علما مستقلا قائما بذاته، ولأضافة إلى مجموعة العلوم التى أحصاها فى كتابه "إحصاء العلوم" كما أضاف علم الكلام أو علم الفقه. خاصة وإننا سنجد بعد الفارابى تطورات فى تقسيم العلوم بحيث أدخلت علوم القلب أو التصوف بفروعها الكثيرة فى تصنيف العلوم. كإحياء علوم الدين للغزالى، وتقسيم ابن خلدون للعلوم، أو ربما لجأ إلى وضع رسائل مستقلة فى علم التصوف، كما فعل ابن سينا من بعده.

وهكذا لم يكن التصوف عند الفارابى سوى تعبير عن حالة وجدانية تأثر بها نظرا لانتشار الاتجاهات الصوفية فى عصره وهو الذى كان يؤثر العزلة والوحدة

فوجد فى هذه الاتجاهات ضالته المنشودة فمارسها عمليا وإن لم يجعلها من أساسيات منهجه الفكرى. كما تأثر بها فى بعض كتاباته وإن كان الأغلب منها يعتمد على العقل والبرهان.

والفارابى وإن كانت تغلب على فلسفته الطريقة الاستنباطية حتى ليخيل إلينا أنه بعيد عن الواقع المتعين، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة فى عالم فكرى خالص يحاول الوصول فيه إلى الماهيات فيصل إلى أوثق معرفة وأتمها، إلا أنه لم يقف عند حدود المنهج الاستنباطى فقط فى تناوله لموضوعات العلوم سواء كانت نظرية أو علمية. بل وجدناه يؤكد أن لكل موضوع وسيلة خاصة به. فالجزيئات المادية المتغيرة التى هى "موضوع العلم الطبيعى" تستند إلى الحس والتجربة والخيال، ولا يصح أن يستعمل فى معرفتها الفحص التعليمى، أى المنهج الرياضى الاستنباطى، أما موضوع "ما بعد الطبيعة" فإنه لما كان مجردا غير متحرك، ولا تعلق له بالهيولى البتة، وكان واضحا أمام العقل وليس له مثال أو صورة فى النفس كان منهجه نظريا استنباطيا.

ولذلك فالفارابى يؤكد فى كتابه "تحصيل السعادة" أنه يجب علينا أولا أن نقصد بكل مطلوب ما يجب. بناءا على ذلك فالمناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه، إذ يقول "فإنه لا يمكن أن يكون طريق واحد يوقعنا فى المطلوبات اعتقادات مختلفة، بل يجب أن تكون الطرق التى توقعنا فى أصناف المطلوبات اعتقادات مختلفة، طرقا مختلفة لا نشعر باختلافها .. فينبغى أن نستعمل فى مطلوب ما طريقا شأنه أن يفضى بنا إلى اليقين، ونسلك فى مطلوب آخر طريقا نصير منها إلى ما هو مثاله أو خياله، أو طريقا يفضى بنا إلى الإقناع فيه والظن"[٢٠].

وبناءا على ذلك فإننا نخالف ما ذهب إليه "دى بور" من أن مذهب الفارابى يعتمد على القياس والنظر ويقوم بأكمله على المنطق الخالص، بينما تعتمد فلسفة "الرازى" على التجربة والاستقراء وتتجه دائما نحو الأمور المادية المتشخصة. وليس الأمر كذلك لأن هذين الشقين مظهران لمذهب واحد أعم منها، وكل ما هنالك هو أن الفارابى قد اهتم بدارسة الطبيعة ومبادئها وعللها ولواحقها، كما اهتم بدراسة الموجودات الطبيعية "نبات – حيوان – إنسان" إلى جانب اهتمامه بدراسة أحوال العالم سواء كان عالم ما تحت فلك القمر أو عالم ما فوق فلك القمر.

وقد اعتمد فى دراسته للطبيعيات الحس والخيال والتجربـة، إلا أن اهتمامه بها ودراسـة لها لم تكن إلا وسيلة للعبور إلى عـالم مـا بعد الطبيعـة فاهتم بـالجوانب المجردة مـن منطـق، ورياضيات وأنظار صوفية بحيث أصبحـت السمة الغالبـة على مذهبه سمة العقل والاستنباط[٢١].

ثانيا: أسس المنهج الفارابى وخصائصه:

يستند المنهج الفارابى إلى أسس هامة كان لها أثرها فى تميزه عن بقية المنـاهج الأخرى، كما كان لهـذه الأسـس أهميتـها فـى تشييد منهجـه وإقامته على نحو يخالف منهج فلاسفة اليونان ومنطقهم:

١- إعطاء المنطق مكان الصدارة فى فلسفته:

تبين لنا مما سبق كيف أعطى الفارابى للعقـل أهمية خاصة، وكيـف اعتبره أخص الخيرات بالإنسان لأنه بالعقل صار الإنسـان إنسـانا، ومـن هنـا فقـد اعتبر صناعة المنطق هى التى تحقق للإنسان هـذا الكمـال الخـاص بـه، ويقـرر صراحـة أن صناعة المنطق هى "أول صناعة ينبغى أن يشرع فيها من صنايع العلوم"[٢٢]، وما ذلك إلا لأن المنطق هو العلم الذى نعلم به الطرق التى توصلنـا إلى تصـور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها.

ثم بين فـائدة هـذه الصناعـة للعل فقـال "ومنفعـة هـذه الصناعـة إنــها هـى وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل[٢٣]" ثم إنه عن طريقها يحصل لنا اليقين "فصناعة المنطق إذا استعملت حصـل بـها العلم اليقين بجميـع مـا تشتمل عليـه هـذه الصناعة، ولا سبيل إلى اليقين بـالحق فـى شـىء ممـا يلتمس علمه دون المنطق"[٢٤].

ونظرا لهذه الأهمية التى أعطاها الفـارابى للمنطـق فقـد اعتبره مقدمـة وآلـة للعلوم وقدمه على سائر العلوم لأن قوانينه تعصم الذهن من الزلل فى الأحكام ولهذا فقد أوجب الكلام فيه قبل الخوض فى سائر العلوم المحتاجة إليه[٢٥].

وسـوف نرى كيف تغلغل المنطق فـى جوانـب فلسفة الفـارابى الطبيعيـة، والإلهية حتى أنه تساءل هل يعد الوجود فى جملة المعانى الكلية؟ أى هل هو صفة تحمل على موضوع؟، وأجاب الفارابى على ذلك بأن الوجود علاقة نحويـة أو علاقة

منطقية، وليس هو بالمقولة التى تصدق على شيء موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشيء فى قضية، إذ ما وجود الشيء إلا الشيء نفسه[٢٥].

وحين سئل عن القضية "الإنسان موجود" هل هى ذات محمول أم لا أجاب بقوله: هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها، فقال بعضهم أنها غير ذات محمول، وبعضهم قالوا أنها ذات محمول. وعندى أن كلا القولين صحيح من جهة وجهة، وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور فإنها غير ذات محمول لأن وجود الشيء ليس غير الشيء، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشيء. فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول. أما إذا نظر إليها الناظر المنطقى قلبها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها وأنها قابلة لذلك للصدق والكذب، فهى بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعا صحيحان لكن لكل واحد منهما جهة"[٢٧].

٢- بروز الحس النقدى عند الفارابى :

كما أن تفضيل الفارابى لطريق البرهان يوضح لنا عنصرا هاما من العناصر التى اتسم بها المنهج الفارابى وهو نقده للمتكلمين. وقد كان الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين تعرضوا بالنقد لمنهج المتكلمين حيث اتهمهم بأنهم أساءوا استخدام منطق أرسطو وقصوره على الدفاع عن الدين فوقفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوزوه إلى البرهان.

والدارس لكتابه "الحروف" يلاحظ حسا نقديا دقيقا، فهو حين يبحث فى أصل اللغة وعلاقتها بالفلسفة والملة، ويأتى بالحروف مبينا معانيها وتركيب ألفاظها، كان يعرض لآراء الجمهور والمتشككين فى كل مسألة وينقدها، ثم يأتى بالقول الفصل فيها.

وقد مر بنا سابقا كيف أنه نهض بتفنيد آراء الطبيب الفيلسوف "محمد بن زكريا الرازى"، كما ألزم نفسه بالرد على "ابن الراوندى" فى بعض مذهبه[٢٨].

وها هو على سبيل المثال ينتقد فيلسوف العرب "الكندى" فى كتابه "إحصاء الإيقاع" لأنه لم يتكلم بما تكلم به فى بصيرة نفسه بالإيقاعات، وإنما تبع "إسحق الموصلى" وقلده.

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أنه "ليس ينبغى أن نجعل ما كتبه الكندى فى ذلك رأيا إذا كان متبعا فى جميع ذلك رأى غيره من غير أن يكون فيه بصيرة نفسه أصلا ولا بوجه من الوجوه"[٢٩].

ويقول د. محسن مهدى "والذى ينظر فى كتاب الفارابى فى "النكت" يجد أنه جمع فيها تذاكير لو تفرغ لتأليفها كتابا لكان أشد وأبلغ ما نقده ناقد لما ذهب إليه من يسميهم الكندى "أصحاب الفلسفة النجومية""[٣٠].

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند الفارابى حسا نقديا، فإن هذا إن دل على شىء فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفى، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا، فإن هذا الفكر الفلسفى لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين. لأن المفكر لو كان متابعا لآراء الآخرين مقلدا لهم، فإنه لا يستحق أن يسمى فيلسوفا ولا يصح أن نقول أنه يكتب فى مجال الفلسفة[٣٠].

٣- أن منهج الفارابى خاصة وفلسفته عامة قد نبعت من تأريخيته[*]:

أى أننا سنحاول أن نبين أن هذا المنهج هو منهج خاص بالفارابى، وهذه الفلسفة فلسفة الفارابى وإن كانت هناك مؤثرات متعددة واسترشاد بآراء الآخرين، إلا أن هذا لم يقض على خاصيات الفارابى وأصالته.

وسنلاحظ أن الاتجاه الفكرى الذى تبناه فلاسفة العرب لم يعتمد كلية على مدرسة متشخصة من مدارس الإغريق بحيث ينفرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجاهات الأخرى، بل انعكست محاولتهم على قضية التوفيق بين الفلسفة والدين. ومن هنا كان تأثرهم بالفكر اليونانى سواء أفلاطونى، أو أرسطوطاليسى أو أفلوطينى ولكنهم تناولوه من خلال منظور إسلامى فاختلفت نظرياتهم الفلسفية عن مثيلاتها من اليونانية.

وبالنسبة لفيلسوفنا، فقد تأثر بكبار فلاسفة اليونان خاصة أرسطو، وأفلوطين (من خلال نسبة كتاب أثولوجيا إلى أرسطو وهو فى الواقع لأفلوطين)، فقرأ مؤلفاتهم فى مختلف فروع الفلسفة وشرح بعضها وعلق على البعض الآخر، ونبذ ما كان لا يتوافق منها مع عقيدته أو أوله تأويلا خاصا.

وقد يبدو للعيان تنافر هذه الاتجاهات، وكيف تظهر كلها فى مفكر واحد كالفارابى مثلا. ولكن الفارابى وهو صاحب الشخصية المستقلة إلى حد كبير، كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات ويهضمها جيدا، ثم يقول بآراء جديدة وإن كانت فيها بعض الجذور التى استفادها من الآخرين إلا أنها آراء خاصة به وحده.

وهكذا لولا سمة العقل التى غلبت عليه من جهة، وعملية المزج والدمج التى حاول أن يقوم بها متسلحا بحقائق الوحى من جهة أخرى، لما انتهى إلى النتيجة الأساسية التى حاول أن يصل إليها سواء بمنهجه فى التوفيق بين آراء الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو، أو فى التوفيق بين الفلسفة والدين. تلك النتيجة هى وحدة الحقيقة وأنه لا تعارض أو تناقض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه.

هناك إذن أثر أفلاطونى، ظهر واضحا فى إلاهيات الفارابى، وخاصة فى اعتقاده أن النفس أو الجزء الناطق فيها جوهر روحى خالد، كما ظهر فى اهتمامه بالرياضيات أو علم التعاليم الذى اعتبره الفارابى السبيل إلى معرفة مبادىء الوجود. إلا أن الفارابى قد أوله تأويلا خاطئا من بعض زواياه. حينما حاول أن يجمع بين آرائه وآراء أرسطو. فأول المثل لتتمشى مع الصور التى يقول بها أرسطو، كما جعله يقول بحدوث العالم رغم أن كليهما يقولان بقدمه. وهكذا فقد جانبه الصواب فى فهم بعض آرائه[٣٢]. كما أن هناك أثر أرسطى كان أوضح فى فلسفة الفارابى من الأثر الأفلاطونى، فالطابع العام لفلسفته الطبيعية هو الطابع الأرسطى، والفارابى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية فى علم الطبيعة بمعناه، ومادته المعروفين حتى ذلك العهد اتفاقا تاما. أعنى أنهما يتفقان تقريبا فى النواحى العلمية الكونية بالمعنى الضيق. إلا أن الفارابى قد اختلف مع أرسطو فى النواحى الميتافيزيقية خصوصا مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها وكذلك فكرة الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالكون.

ويرجع اهتمام الفارابى بأرسطو إلى شرحه لأكثر كتبه المنطقية والطبيعية والأخلاقية، ولذلك جاءت شروحه فريدة من نوعها لتضلعه فى علم المنطق وسموه فى النظريات العقلانية. ويعلل مونك "استحواذ أرسطو على اهتمام فلاسفة الإسلام

بقوله، أن العرب قد انتخبوا أرسطو، وفضلوه على غيره لأن طريقته التجريبية كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية من مذهب أفلاطون الخيالي، ولأن منطقه كان سلاحا نافعا في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة"[٣٣].

والفارابي حينما درس أرسطو وشرح مؤلفاته، فإنه أضاف إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلوطيني وقد تابعه ابن سينا في ذلك، ومن هنا فقد اختلف مثلا عن ابن رشد الذي درس أرسطو فقط متسلحا بالعقيدة الإيمانية[٣٤].

كذلك كان للأفلاطونية المحدثة تأثيرا كبيرا على الفارابي نظرا لما اتسمت به من الطابع الروحي الذي يقترب من طبيعة الأديان، فظهر هذا الأثر واضحا في إلاهيات الفارابي، ونتج عنه القول "بالفيض" الذي أصبح السمة العامة التي تميز مذهب الفارابي في الوجود والمعرفة، وعالم ما فوق فلك القمر ومراتب عقوله، ثم الأجسام السماوية وتأثيرها في عالم الكون والفساد.

كذلك لا يعدم الفارابي أثرا صابئيا حرانيا وهو الذي قضى فترة من حياته الفكرية في "حران" معقل الفكر الوثني الشرقي. وقد أثر هذا الفكر الوثني على اتجاه الفكر الفلسفي عند العرب من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، ولا يخلو علم الكلام من وشائج قربى معهم أيضا. وقد أدى ذلك إلى قولهم بارتباط النفوس بالأفلاك، وعقلانية الفلك وتقديسه، وتطلعات النفس البشرية نحوه[٣٥].

وما يقال عن الأثر الصابئي على الفكر الفارابي، يُقال أيضا على النزعة الشيعية الإسماعيلية والتي تكمن إلى حد ما في محاولته الجمع والتوفيق بين أراء الفلاسفة القدامى وبيان أن الحقيقة الفلسفية لا تتعدد بتعدد المذاهب بل الحقيقة واحدة[٣٦].

وأخيرا فإننا لا يمكن أن ننكر أن الفارابي وهو يواجه كل هذه الاتجاهات المختلفة، إنما كان يستند في بناء نسقه الفلسفي على عناصر إسلامية بارزة. إلا أننا نود أن نشير إلى أن المصدر الإسلامي عنده لا يعني أن آراءه في هذه المجالات لابد أن تتفق مع الدين. إذ أن كل ما نقصده هو القول بأن الدارس لفلسفته يجد جذورا دينية إسلامية لا يمكن إغفالها. وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة في بعض الأحيان عن الفهم للدين، فإن سبب ذلك يكمن في أن الفارابي قام بتأويلها على نحو خاص.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابي وإن اقتبس مناهج اليونان واستعار طرق استدلالاتهم إلا أنه في الوقت ذاته حدد موقفه إزاءها فأبطل جانبا منها، وأبقى جانبا، وتعصب لآخر، وليس في هذا ضير، فالفكر الفلسفي أخذ وعطاء في كل مراحله المتطورة. فالفلسفة الفارابية حصيلة حوار لا عملية نقل، وهذا ما ميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى.

وعلى ذلك فنحن نرفض اتجاه البعض إلى تجزئة فلسفته مدعين بأن هذا العنصر إسلامي ، والأخر يوناني، والثالث إسماعيلي مستوحى من تعاليم الشيعة، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ "جوزيف الهاشم" عندما قال: "إن مذهب الفارابي انتقائي لأنه ينتقي من أئمة الفكر الإغريقي، وتوفيقي لأنه يوفق بين نظريات الفلاسفة وبين الدين الإسلامي"(٣٧).

أو كما يقول د. سامي النشار "... كان الفارابي يونانيا في تفكيره ... انفصل عن نطاق الأمة الإسلامية وكرهته ولعنته حتى يومنا هذا"(٣٨).

فمثل هذه الأقوال والاتهامات لا تدل إلا على التعصب والتعسف إزاء فيلسوف عبقري كتب له الخلود في عالم الفكر.

وحقيقة الأمر أن فلسفة الفارابي لها شخصيتها الذاتية المستقلة، وهي واحدة، وإن تشعبت آفاقها.

لقد جاء فكره مختلفا عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أي إبداع في مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية، وعلى النقد، وعلى التفكير الحر المستقل، وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تماما مع التقليد. إن المقلد كما يقول "د. عاطف العراقي": يتلاشى فكره في خضم فكر الآخرين لأنه لا يختلف في فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره(٣٩).

٤- اتصاف الفلسفة الفارابية بالدقة والعمق:

سار الفارابي في عرض أكثر مؤلفاته على أسلوب يمتاز بالقصد في اللفظ، والعمق في المعنى، والدقة في التعبير والقوة والتماسك وحسن الانسجام مع ربط المواضيع ربطا محكما منطقيا. وفي ذلك يقول "كارادي فو" إن لفكره وثبات كوثبات الفنان، وله منطق مرهف متفاوت، ولأسلوبه مزية الإيجاز العميق".

وكان الفارابى يعايش النصوص وهذا أدق خصائص المنهج، وقد وجد مكتوبا بخطه على "كتاب النفس لأرسطوطاليس" قرأت هذا الكتاب مائة مرة، ويقال أنه قرأ السماع الطبيعى لأرسطو أربعين مرة ومع ذلك يقول إنى محتاج لمعاودته"[٤٠] ولذا فقد تميزت مؤلفاته بالدقة وتميز صاحبها بالصبر والتأنى. فقد كان الفارابى يكتب الفصول العديدة، ويعيد كتابتها وتحريرها وتصنيفها ثم يتركها لمدى طويل، ثم يعود وينظر ويدقق فيها من جديد. لم تكن قراءة الفلسفة وصياغتها بالشيء اليسير، ولهذا جاءت ألفاظه وتعابيره فى مصنفاته تحمل التكرار[٤١].

٥- اختلاف المنهج الفارابى عن المنهج اليونانى:

إذا كان فلاسفة الإسلام وخاصة الفارابى قد أعجبوا بالمنطق الأرسطى فشرحوه وهذبوه وقربوه من العقول فى ذلك الوقت، فإن هذا لا يعنى أنهم طبقوه والتزموا به فى مناقشتهم واستدلالاتهم وأبحاثهم، وما ذلك إلا لأن القضايا التى عالجوها كانت تمس صميم حياتهم الإسلامية، فاستخدموا فى تناولهم تلك القضايا المنطق الأرسطى مع تحوير فى بعض أسسه بما يتمشى مع جوهرهم الروحى، فاختلف المنهج الإسلامى عن المنهج اليونانى فى معالجة تلك القضايا.

فإذا كان المنطق الأرسطى يتميز بأنه منطق ثنائى القيم، فإن المنطق الفارابى الإسلامى. تميز بأنه منطق ثلاثى القيم.

هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة أو كاذبة لا غير، بل هناك دوما فى المنطق العربى الإسلامى قيمة ثالثة. وعلى سبيل المثال: فإذا كان التقليد الأرسطى يميز بين الواجب، والممكن. فإن فلاسفتنا وخاصة الفارابى قد أضافوا إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة هى "القديم بالزمان الحادث بالذات" كما أضاف الفارابى إلى العلم بالكليات، والعلم بالجزئيات، ما أسماه "العلم بالجزئيات على نحو كلى".

إن هذا المنطق الثلاثى الذى يشكل البناء الأساسى لمذهب الفارابى الفكرى مستمد أساسا من بنية الفكر الإسلامى التى تتحرك فيه العلاقات بين ثلاثة أركان: الله - الإنسان - العالم. فى حين أنها فى المنطق اليونانى الثنائى القيم تتحرك بين ركنين فقط هما: الإنسان والعالم، أما الآلهة فهى عندهم من صنع البشر وهى آخر ما يوجد. فالمادة أولا، ثم الإنسان ثانيا، ثم الآلهة بعد ذلك[٤٢].

ومن هنا فقد اختلف المنهج العربى عن المنهج اليونانى، وتميز المنهج الفارابى بأنه ثلاثى القيم، بينما منهج أرسطو ثنائى القيم.

ثالثا: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها:

يعد الفارابى أول من عنى بتصنيف العلوم وبإحصائها من بين فلاسفة العرب ومتكلميهم، ومن هنا فقد كان كتابه "إحصاء العلوم" هو أول مرجع عربى يحصى العلوم المشهورة فى عصره علما علما ، ويعطى القارىء فكرة واضحة عن موضوع كل علم ومنفعته النظرية والعلمية.

ويرى "مونك" ، و"فارمر" أن هذا الكتاب يدل على أن الفارابى هو أول من وضع النواة لدوائر المعارف فى العالم. وقد أيد هذا القول "الشيخ مصطفى عبد الرازق" فقال "فليس مجانبا للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة المعارف ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية فى زمنه موطأه مجملة يسهل تناولها على المتأدبين[٤٣].

"فالكندى" الذى سبق الفارابى بنحو مائة عام لم يورد إحصاءا للعلوم كما فعل الفارابى، وإنما يذكر أسماء كتب أرسطو فى علوم الأخلاق والسياسة وهو ما يقصده أرسطو بالعلم العملى، ثم يضيف إلى العلوم الفلسفية المعروفة عند أرسطو، العلوم الدينية التي هى بالوحى ومن الله، ثم يتحدث عن الرياضيات ويجعل لها المقام الأول من حيث الابتداء بها فى التعلم فهى تسبق العلم الطبيعى والمنطق[٤٤].

كما أنه يذكر أن الفلسفة تنقسم إلى علم وعمل وذلك لأن النفس تنقسم إلى قسمين هى العقل، والحس. فالعلم هو القسم العقلى، والعمل هو القسم الحسى[٤٥].

وما ذكره الكندى لا يعد إحصاءا للعلوم ولا تصنيفا لها. فلم تكن فكرة إحصاء العلوم قد تبلورت عند فيلسوف العرب بعد رغم إطلاعه على تصنيفات أفلاطون وأرسطو للعلوم.

ولا شك أن كتاب الفارابى "إحصاء العلوم" كانت له أهمية كبرى في تاريخ الفكر الفلسفى، إذ أنه يتضمن إحصاءاً للعلوم المعروفة فى عصره، وبالتالى فقد كان له اتصال وثيق بمنهج الفارابى فى العلوم.

فإذا كان المنهج يعد الطريق الذى يتوصل بواسطته إلى نتيجة ما، فإنه يشار به كذلك إلى التنظيم أى يشير إلى فعل الإنسان الذى تتبلور على ضوئه الأفكار

والأحكام والبراهين المتباينة[٤٦]. ومن هنا كان كتاب الفارابى "إحصاء العلوم" بمثابة تنظيم عقلى "للعلم الإنسانى كتب فى عصر بلغ فيه الفكر العربى أوجه فى تفهم أمور العلم واللغة وضرورة التعبير عما ينظر الإنسان فيه ويعقله[٤٧].

ويطلعنا الفارابى على مراده من تأليف كتابة هذا منذ البداية فيقول "قصدنا من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علما علما، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ماله أجزاء، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه"[٤٨].

وبهذا الكتاب يقدر الإنسان كما يقول الفارابى أن يقايس بين العلوم فيعلم أيها أفضل ، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف. وهكذا فالإحصاء يساعدنا من ناحية المنهج على الموازنة بين العلوم حتى نتبين أفضلها وأوثقها وأتقنها، أراده ان يكون مختصرا لعلوم عصره أراد أن يحصى العلوم المشهورة علما علما ليبين الحقائق النظرية والعلمية التى تفصح عنها طبيعة العلوم المتداخلة والمتشابهة[٤٩] ولهذا فقد أدرك القدامى قبل المحدثين قيمة هذا الكتاب حتى قال فيه "ابن صاعد الأندلسى" ..... ثم له بعد هذا كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه"[٥٠].

إذن فالفارابى فى هذا الكتاب يورد إحصاءا للعلوم لا تصنيفا لها وقد جعله الفارابى فى خمسة فصول كما ذكرنا سابقا وهى علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعى والعلم الإلهى، ثم العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام[٥١].

أما تصنيف العلوم عند الفارابى فقد أورده فى بعض كتبه، وقد اشتمل كل مؤلف منها على تصنيف يختلف بعض الشىء عما ورد فى مؤلف آخر، ولذا فإن الصورة الكاملة لتصنيف العلوم عنده لا يمكن أن توجد إلا بجمع أقواله فى هذا المجال من كتبه المختلفة ومقارنتها، وهو ما سنحاول أن نقوم به فى هذا الفصل.

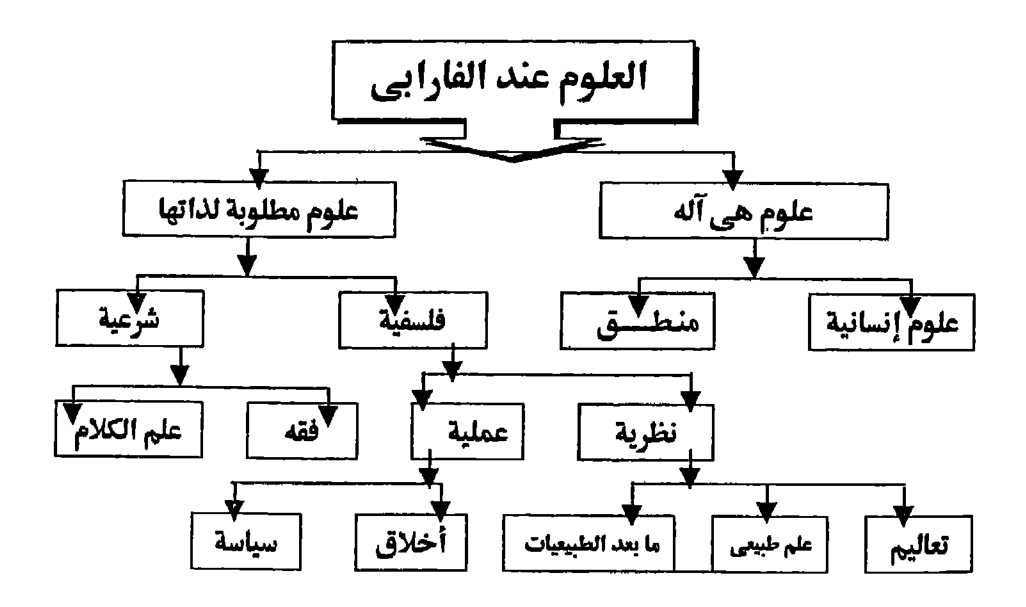
فقد ذكر فى كتابه "التنبيه على سبيل السعادة" إن الصنائع صنفان صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع، والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة والحكمة على الإطلاق "ولما كان الجميل صنفين": صنف به يحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثانى به تحصيل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل والقوة على

فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية. والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم أحدها علم التعاليم، والثانى العلم الطبيعى، والثالث علم ما بعد الطبيعيات ...والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة... وهذه تسمى الصناعة الخلقية، والثانى يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن... وهذه تسمى الفلسفة السياسية فهذه أجزاء صناعة الفلسفة[٥٢].

وفى كتاب تحصيل السعادة نجد الفارابى يصنف العلم النظرى على أساس مادية العلم أو تجرده[٥٣].

وفى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين يقول "موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية"[٥٤].

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نستعين بما وضعه "د. الألوسى" [٥٥] كتخطيط متكامل للعلوم عند الفارابى وهى:



وهذا التصنيف للعوم عند الفارابى يتباين فى بعض أسسه مع تصنيف أرسطو بينما حصر المعلم الأول فى منهجه العلوم بثلاث: نظرية (كالرياضيات والطبيعيات) وشعرية (كالجدل والبلاغة والشعر) وعملية إنتاجية (كالأخلاق والاقتصاد والسياسة)، نجد الفارابى قد حصرها فى فرعين رئيسيين: نظرية وعملية[٥٦].

كما نجد فيه بعض الملامح من تقسيم أفلاطون للعلوم إلى سفلى وهى الطبيعية ووسطى هى الرياضة، وعليا وهى معرفة المبدأ الأول أو المثل. هذا التقسيم للعلوم قد ذكره الفارابى فى كتابه "أغراض الحكيم – فيما بعد الطبيعة – إذ يقول" العلوم الجزئية منها – علم الطبيعة ... وعلم الهندسة وعلم الحساب. . وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشيء العام لجميع الموجودات.

وكذلك أعطى الفارابى لعلم التعاليم والرياضيات نفس القيمة والمكانة التى أعطاها له أفلاطون فى تقسيمه(٥٧).

وهكذا جعل الفارابى موضوع الفلسفة يشمل كل أصناف المعرفة من الطبيعيات والإنسانيات من الوجهين النظرى والعملى "النظرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هى التى إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها"(٥٨).

وهكذا فمهما تعددت موضوعات العلوم فهى موضوعات للفلسفة، وهو يؤكد ذلك بقوله "موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية، وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لها والمخرجة لها"(٥٩).

وإذا كنا قد ذكرنا فى البداية أن الفارابى كان من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بإحصاء العلوم وتصنيفها فمما لا شك فيه أن من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين قد تأثروا بمنهجه فى التصنيف. فقد اعتنى إخوان الصفا بإحصاء العلوم ووضعوا رسائلهم التى هى أشبه بدوائر المعارف على غرار إحصاء الفارابى للعلوم وتصنيفها(٦٠).

كذلك يتابع ابن سينا الفارابى ويأخذ بتقسيمه للعلوم وإن كان لم يشر إلى ذلك فى مصنفاته. وكما يقول "د. ماجد فخرى" إن ما أورده ابن سينا فى تقسيم العلوم لا يزيد شيئا عما وضعه الفارابى فى إحصاء العلوم"(٦١).

ولم يقتصر هذا الأثر على فلاسفة العرب وإنما كان تأثيره الكبير على فلاسفة أوروبا العصور الوسطى كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

وهكذا بقى تصنيف العلوم عند الفارابى وإحصائها مصدر ثراء للفكر فى مجالاته النظرية، حيث تمسك به المفكرون ولفترة طويلة من الزمان جنبا إلى جنب مع التجديد والابتكار الذى بعثه العلماء العرب فى مسيرة العلم.

رابعا: موضوع العلم الطبيعى ومنهجه:

يحتل العلم الطبيعى فى مذهب الفارابى الفلسفى مكان رئيسى، وإن كان يأتى فى المرتبة الدنيا فى تقسيم العلوم عنده "حيث اعتبره مرحلة للوصول إلى معرفة الفلسفة الأولى.

وهو يعرفه بأنه "البحث فى الأجسام الطبيعية، وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التى قوامها فيها"[١٢].

فوظيفة العلم الطبيعى إذن وفقا لتعريف الفارابى هى أن يعرف كل جسم طبيعى مادته، وصورته وفاعله والغاية التى لأجلها وجد ذلك الجسم. هذا من جهة وجود الجسم الذى هو موضوع العلم الطبيعى. أما من جهة أعراض هذا الجسم فوظيفته أن يعرف ما به قوامها، والأشياء الفاعلة لها،والغايات التى لأجلها تلك الأعراض. وبهذا يكون العلم الطبيعى عند الفارابى علم يعلل وجود الأجسام الطبيعية وبظواهرها[١٣].

ويدخل الفارابى هذا العلم ضمن نطاق العلوم الجزئية ويرى أنها هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات فينظر فى الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة، ومن جهة ماله مبادىء ذلك ولواحقه[١٤].

وهكذا يتحدد موضوع العلم الطبيعى وكما يقول الفارابى، "العلم الطبيعى له موضوع يشمل على جميع الطبيعيات ونسبته إلى ما تحته نسبة العلوم الكلية إلى العلوم الجزئية، وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن، والمتحرك فيه وعنه هو الأعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكى أو عنصرى مخصوص، ثم النظر فى الأجسام الفلكية والاسطقسية نظرا أخص من ذلك فإن النظر فى موضوع هذا الجسم هوة جسم مخصوص لا الجسم المطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر فى الأجسام الفلكية والاسطقسية نظرًا أخص من ذلك فإن النظر فى موضوع هذا الجسم هو جسم مخصوص، ثم النظر فى

الأجسام الأسطقسية مأخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هي كذلك، ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر فى الحيوان والنبات وهناك يختم العلم الطبيعى، أما الأجسام الفلكية فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض لها المزاج وكانت صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق به نظر أخص منه"[٦٥].

أما الأقسام التى يشملها العلم الطبيعى فيرى الفارابى أنها تنقسم إلى ثمانية أجزاء وذلك طبقا للنظرة الأرسطية حيث[٦٦] يرد كل قسم منها فى كتاب خاص من كتب أرسطو وهى:

١- الأعراض والمبادىء المشتركة بين جميع الأجسام الطبيعية (كما فى السماع الطبيعى).
٢- الأجسام أو الجواهر البسيطة (كما فى كتاب السماء).
٣- كون الأجسام الطبيعية وفسادها (كما فى كتاب الكون والفساد).
٤- مبادىء الأعراض والانفعالات التى تخص الأسطقسات (العناصر) (كما فى الكتب الثلاث الأولى من الآثار العلوية).
٥- الأجسام المركبة من العناصر (كما فى الكتاب الرابع من الآثار العلوية).
٦- الأجسام المعدنية (كما فى كتاب المعادن).
٧- النبات (كما فى كتاب النبات).
٨- الحيوان ويشمل الإنسان (كما فى كتاب الحيوان وكتاب النفس)[٦٧].

وما ذكره الفارابى عن تعريف العلم وأقسامه يعود الفضل فيه إلى "أرسطو" إلى حد كبير، كما يعود إلى سلفه "الكندى" الذى كان متأثراً بأرسطو أيضا حيث جعل علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة، وأن الطبيعة علة الحركة والسكون عن حركة[٦٨]. كما أن بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا قد حذا حذوه فى هذا التقسيم[٦٩].

ولم يقف الفارابى عند حدود عرض أقسام العلم الطبيعى فقط، وإنما أشار أيضا إلى المنهج المتبع فى دراستها، ونقطة البدء بالنسبة لعالم الطبيعة فقال "أنه يبتدىء فينظر فى الأجسام، وفى الأشياء الموجودة للأجسام، وأجناس الأجسام وهى العالم، والأشياء التى يحتوى عليها العالم، وبالجملة هى أجناس الأجسام المحسوسة أو التى توجد لها الأشياء المحسوسة وهى الأجسام السماوية ثم الأرض

والماء والهواء وما جانس ذلك من نار وبخار وغير ذلك، ثم الأجسام الحجرية والمعدنية التى على سطح الأرض وفى عمقها، ثم النبات، والحيوان غير الناطق، والحيوان الناطق.

هذه هى جملة الأجسام التى يبحثها عالم الطبيعة إلا أن الفارابى يشير إلى أنه ينبغى عليه أن يعطى فى كل واحد من أجناس هذه الأجسام وفى كل واحد من أنواع كل جنس وجوده، ومبادىء وجوده كلها. فيعطى فى كل واحد منها: أنه موجود، وماذا وجوده وبماذا وكيف وجوده، ولماذا وجوده ولأجل ماذا وجوده. وليس يقتصر فى شىء منه على مبادئه القريبة بل يعطى (مبادىء مبادئه مبادىء مبادئه) إلى أن ينتهى إلى أقصى المبادىء الجسمانية التى له[٧٠].

معنى ذلك أن عالم الطبيعة يثبت مبادىء الموجودات إن كانت لجزىء جزىء منها. أما إذا كانت هذه الأجسام أو الموجودات تشترك فى مبادىء أول تعمها جميعا فإن إثبات هذه المبادىء لا يدخل فى صناعة الطبيعيين، بل يقوم صاحب العلم الإلهى بذلك. فبيان مبادىء العلوم الجزئية يقع على عاتق صاحب الكلى أى العلم الإلهى[٧١] يقول الفارابى "نحن نثبت فى الطبيعيات مبدأ الوجود والحركة من عوارض العلم الطبيعى ثم نبحث عن ذلك المبدأ وأنه هو جوهر أو عرض فيكون هذان المعنيان من عوارض العلم الطبيعى وكذلك نثبت فى الإلهيات مبدأ الوجود ثم نبحث عنه بأنه ذلك المبدأ هل هو جوهر أم ليس بجوهر. وإنما نثبت المبدأ للموجود فى هذا العلم لماله مبدأ وهو المعلول، وإذا كان كذلك كان إثبات المبدأ لبعض الموجود لا لكله وهذا يكون فى علم آخر فوقه"[٧٢].

وهكذا فالفارابى فى نظرته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهى لم يتحرر من تلك النظرة الأرسطية التى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لاتبين أسباب الأمور، وإنما تبينها الفلسفة الأولى.

ولو كان الفارابى قد قال باستقلال العلم الطبيعى عن العلم الإلهى لتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم إلى حد كبير.

خامسا: موضوع العلم الإلهى[٧٣] ومنهجه:

جعل الفارابى العلم الإلهى آخر العلوم النظرية بعد ذكره للعلم الرياضى والعلم الطبيعى، لأنه رأى كما رأى أرسطو أن العلم الإلهى هو أهم العلوم وأشرفها

وأن ما سواه من العلوم خدم وتبع له إذ يقول "فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذى فيه سواء أكان منتظر أو مختصرا، وقد يجتمع الثلاثة كلها أو الإثنان فى علم واحد كالعلم الإلهى"[٧٤].

وهذا العلم لا يفتقر في وجوده إلى المادة ولا إلى الحركة ويسمى الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، وهو يبحث عن الموجود المطلق وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم. فيكون فى هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الأخرى كما ذكرنا سابقا.

وقد عرفه الفارابى بأنه "العلم الذى يبحث فى مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية حيث يرتقى البحث إلى الموجودات التى ليست أجساماً ولا فى أجسام"[٧٥].

ويصرح الفارابى بأنه وجده بكامله فيما يوافقه من كتب أرسطو[٧٦] وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام:

١- قسم يعالج الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى وهو علم الوجود.

٢- قسم يعالج الجواهر المفارقة من حيث طبيعتها وعددها وشرف مراتبها مفضيا آخر الآمر إلى معرفة كائن كامل لا يمكن أن يكون شىء هو أكمل منه "وهو المبدأ الأقصى لجميع الموجودات والذى منه تستمد سائر الأشياء وجودها.

٣- أما القسم الثالث فهو يعالج مبادىء البرهان فى العلوم النظرية الجزئية كمبادىء علم المنطق، ومبادىء علوم التعاليم، ومبادىء العلم الطبيعى[٧٧].

فغاية العلم الإلهى حينئذ التدرج تصاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال ليرقى إلى الواحد اللا متناهى الأول الكامل الذى ليس لوجوده سبب من غيره. فهو واجب الوجود الذى لم يستفد وجوده من وجود سابق. فالغاية القصوى للعلم الإلهى إذن هى التصاعد بالمعرفة إلى ما لا يمكن أن يكون له سبب[٧٨].

ومن هذا التقسيم للعلم الإلهي يتضح لنا أن الفارابي يؤكد أن البرهنة على مبادىء العلوم الجزئية هو من شأن علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى بتعبير "أرسطو". وابن سينا يقرر مثل هذا في كتابه "النجاه" إذ يقول "وللعلوم أيضا مبادىء وأوائل من جهة ما يبرهن عليها وهي المقدمات التي تبرهن ذلك العلم ... بل بيان مبادىء العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي وهو العلم الإلهي"[٧٩].

وهكذا فإذا كان العلم الطبيعي كما يقول "ابن رشد" يضطلع بمهمة بيان أقصى أسباب الأمور المحسوسة وهي الهيولاني والمحرك، فإن العلم الإلهي يضطلع بمهمة بيان السبب الصوري لها والغائي والفاعل. وقد يتساءل البعض وهل هناك فرق بين المحرك والفاعل. ويرد على ذلك "ابن رشد" في تلخيصه لما بعد الطبيعة "لأرسطو" أن المحرك يعطي للمتحرك الحركة فقط والفاعل يعطي الصورة التي بها الحركة"[٨٠].

ويعرض الفارابي لموضوعه فيقول "وأما النظر في الجسم وهل هو جسم مؤلف من أجزاء لا تتجزىء وهل هو متناه أو غير متناه؟ وهل يجب أن يكون لكل جزء جزءا وشكلا وقواماً أم لا؟، فإنه يتعلق بما بعد الطبيعة فإنها من أحوال الجسم من حيث هو موجود لا حيث هو واقع في التغير وهو البحث عن نحو وجوده الذى يخصه وهو أنه أي وجود يخصه وهل هو جوهر أو عرض؟ وإن كان جوهرا فهل متناه أو غير متناه؟ لا من حيث أفعاله وتأثيراته، هل هي متناهية أو غير متناهية فإنه يتعلق بالطبيعي[٨١].

وهذا التحديد لعلم الإلهيات يتعلق بالقسم الأول منها أما القسم الثاني الذى يتعلق بالبحث عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام فإنه يحاول إثبات أنها موجودة، ومتناهية وأنها متفاضلة في الكمال حتى ترتقي إلى كمال لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ولا في مرتبه وجوده ولا نظير له ولا ضد... إلخ وأن سائر الموجودات متأخر عنه في الوجود وأنه أفاد كل واحد سواه الوجود والوحدة ...إلخ.

ثم بين كيف حدثت الموجودات عنه وكيف استفادت عنه الوجود ويفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب ثم يفحص عن باقي أفعاله عز وجل إلى أن يستوفيها ويبين أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تتنافر ولا سوء

نظام، وبالجملة لا نقص فى شىء منها ولا شر أصلا. ويبطل كل الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله بما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات ببراهين يقينية تفيد العلم اليقين[٨٢].

أما المنهج المتبع فى دراسة الأمور الإلهية فيشير إليه الفارابى بقوله: "فيبتدىء من الموجودات التى هى بعد الطبيعيات، ويجعل مبادىء التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأول التى تصلح لهذا الجنس، ثم ما قد برهن فى العلم الطبيعى مما لا يليق أن يستعمل مبادىء التعليم فى هذا الجنس .... فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشىء منها مادة أصلا وينبغى أن يفحص فى كل واحد منها ماذا وكيف وجوده ومن أى فاعل ولماذا وجوده، فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهى إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادىء إلا ماذا وجوده، ولا عماذا وجوده، ولا لماذا وجوده بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات التى سلف ذكرها ويكون هو الذى به وعنه وله وجودها .... فإذا وقف على هذا فحص بعد ذلك عما يلزم أن يحصل فى الموجودات إذا كان ذلك الوجود مبدأها وسبب وجودها فيبتدىء من أقدمها رتبة فى الوجود (وهو أقربها إليه حتى ينتهى إلى آخرها رتبة فى الوجود) وهو أبعدها عنه (فى الوجود) فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهى فى الموجودات. فإن المبدأ الأول هو الإله، وما بعده من المبادىء التى ليست هى أجسام ولا فى أجسام هى المبادىء الإلهية"[٨٣].

سادسا: الفلسفة الطبيعية:

الطبيعيات[٨٤] فى الفلسفة الإسلامية تشمل كما مر بنا البحث عن الأجسام المحسوسة وما يلحقها من تغير وتبدل سواء كانت هذه الأجسام جمادا أم نباتا أم حيوانا[٨٥] وهذا ما نطلق عليه الآن مسمى "العلوم الطبيعية" بما تشمله من فروع مختلفة.

أما علم الطبيعة فهو نظرية فى العالم ككل، وفى نظامه فى المكان والزمان. وهو عندهم يكون قاصرا على القوى التى تغير وتحرك ويصدر عنها منهج واحد من غير إرادة كما فى تعريف الفارابى للطبيعة من أنها "مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريدة"، ولكن مفهوم الطبيعة بهذا المعنى يخرج من نطاقه مبحث

"الألوهية" التى من جوهرها الأبدية والثبات، ولذا فقد ظهرت الفلسفة الطبيعية لتشمل علم الطبيعة بالمعنى الضيق وهو الذى يبحث فى السكون والمتحرك، كما تشمل قسم وهو الذى يسمى الإلهيات أو الميتافيزيقا[٨٦].وأصبحت الفلسفة الطبيعية تختص بالمبادىء الذاتية والأولية للجسم الطبيعى[*].

فمجال البحث فى الفلسفة الطبيعية إذن سيكون دراسة الأمور العامة والمبادىء الجوهرية للطبيعيات، أى للتحركات المحسوسة الموجودة فى عالم الحس والحركة، أى دراسة الأسس الجوهرية كما نطلقها على المادة والصورة والجوهر، وعلى مبدأ الحركة فى الأشياء الطبيعية بالذات، وكذلك حركة الكون ...إلخ.

وحقيقة الأمر فإن هذا التمييز بين العلوم الطبيعية والفلسفة الطبيعية لم يكن معروفا عند الفارابى وفلاسفة العصور الوسطى وحتى القرن السابع عشر. إلا أننا نستطيع أن نقول أنه عدم تمييز الفارابى بينهما، فإن الأول يبحث عن جزئيات كثيرة بمناهج معينة لا يهتم بها الثانى إلا لمحاولة وضع الأسس الفلسفية التى تقوم عليها. أى يبحث عن أعم مقوماتها المميزة لجميع أفرادها، ومن هنا نجد لهذه الفلسفة سمات معينة منها تداخلها مع الميتافيزيقيا، ومحاولتها وضع نظرية للكون. وهو ما سنحاول أو نوضحه فى تناولها لكل جزئية من جزئيات هذا البحث، حيث سيتضح لنا أن البحث عن الوجود المطلق ومبادئه التى يهتم بها العلم الإلهى لم تكن عند الفارابى بمعزل عن العلم الطبيعى بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة، فهو ينطلق فى فلسفة الوجود من مقولات العالم الطبيعى وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التى تستند على مقولات هذا العالم.

فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل إلى المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أو العلة والمعلول يصل إلى تقرير نظرية السببية. فإذا كان العلم الطبيعى يتوخى التعليل بالأسباب وموضوعه الموجودات بما هى أجسام.. فإن العلم الإلهى يتوخى الارتقاء إلى مالا يمكن أن يكون له من غيره سبب، فهو الواحد اللا متناهى واجب الوجود بنفسه الذى لا يمكن أن يكون قد استفاد الوجود من غيره.

وهكذا يمكن القول بأن العلم الإلهي جوهري مثل العلم الطبيعي عنده، إذ يبحثا في تفسير وجود ما يوجد، وتبرير ما يعرض لهذه الموجودات بأسباب تفسير وتبرر وجود ظواهر الموجودات بما هي موجودات ضمن حدود العلم الإلهي، ويتعامل مع الواجب والممكن والهوية والماهية والوحدة والكثرة والكمال والنقصان بمفاهيم ميتافيزيقية. وهنا نلمس العلاقة المنهجية الواضحة بين العلم الطبيعي من جهة، وعلم ما بعد الطبيعة من جهة أخرى، بحيث لا يمكن تحقيق مبادىء الطبيعة أو البرهنة عليها إلا في العلم الأعلى أي العالم الإلهي[٨٧].

وهكذا فليس العلم الطبيعي عند الفارابي سوى مرحلة منهجية نحو العلم الإلهي، وهما معاً جوهر الحكمة التي هي عنده التفسير والتبرير بالأسباب والعلل، وليست الفلسفة عنده سوى علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها، ونعلم ما هي وكيف هي وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقي على ترتيب إلى وجود واحد هو السبب في وجود تلك الأسباب البعيدة وما دونها من الأسباب القريبة وأن ذلك هو الأول[٨٨].

وهكذا يكون لدينا علم إلهي طبيعي محكم وهو العلم الذي وضعه أرسطو ولكنه أصبح مصطبغا اصطباغا قويا بالأفلاطونية المحدثة على يد الفارابي وفلاسفة الإسلام بعده[٨٩].

المصادر والمراجع

١-ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، جـ١، ص٢٤٧.

٢-الفارابي : تحصيل السعادة ص ٣٦، فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٠.

٣-د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٠٢.

٤-د. صالح. خ. الحمارنة: كتاب إحصاء العلوم والمنهج العلمي، ص ٥٧ (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية).

٥-الفارابي: تحصيل السعادة، ص٥١.

٦-الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص١٩.

٧-د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٨١، ثورة العقل ص٤١.

٨-الفارابي: تحصيل السعادة، ص٣٦.

٩-الفارابي : رسالة في العقل، ص٥٠.

١٠-الفارابي : إحصاء العلوم ص ٢٨، وأيضا تحصيل السعادة ص ٨٨، الحروف ص ٢٢٦.

١١-د. محسن مهدي: التعاليم والتجربة والتنجيم. ص ٢٦٧ (ضمن الفارابي والحضارة) وأيضا د. عثمان أمين : نصوص فلسفية ص ٥٩-٦٠.

١٢- الفارابي : فصوص الحكم ص٤٣.

١٣- تحصيل السعادة ص٧ (وقد قسم الفلاسفة البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة فبرهان الدلالة أو البرهان الإني سمي كذلك لأن الحد الأوسط في البرهان لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن أي علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه. فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو برهان "لمي" لأنه يعطي اللمية في الخارج والذهن، وهذا على العكس من البرهان الإني الذي يعتبر إنية النسبة في الخارج دون لميتها. "لويس جارديه" مادة البرهان. بدائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧ عدد ٥٠ ص ١٤٦ وما بعدها" ومعنى هذا أن الاستدلال من المعلول على العلة يعد برهانا إنيا وعكسه يعد برهانا لميا.

١٤-الفارابي: تحصيل السعادة، ص٥٢.

١٥-فصوص الحكم ص٣٤-٣٥.

١٦-جواب مسائل سئل عنها ص ٦٢-٦٣، فصوص الحكم ص ٤٢.

١٧-د. عاطف العراقي: ثورة العقل، ص ١١٣، ص١١٦.

١٨- إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، جـ١، ص٣٥.

١٩-المرجع السابق: ص٤٩.

٢٠-الفارابي: تحصيل السعادة، ص٥٠.

٢١-دائرة المعارف الإسلامية مجلد١ ص ٤١٠.

٢٢-الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص٢٢.

٢٣-د. محسن مهدي: الألفاظ المستعملة في المنطق ص ١٠٤.

٢٤- كلام أبي نصر في تفسير كتاب المدخل. تحقيق عمار الطالبي ص ٩٧.

٢٥- د. محسن مهدي: الألفاظ المستعملة في المنطق ص ١٠٧.

٢٦-د. محسن مهدي: الحروف ص ١١٥.

٢٧- الفارابي: المسائل الفلسفية والأجوبة ص ٥٥-٥٦.

٢٨-انظر الفصل السابق هامش ص.

٢٩- الفارابي: مقتطفات من كتاب إحصاء الإيقاع تحقيق د. عثمان أمين ص ٢٨٤. (ضمن الفارابي والحضارة) ويعلق د. عثمان أمين على ذلك بقوله أنه ربما يكون هذا النقد الفارابي أحد الأسباب التي أدت بالفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندي يكادون يهملون ذكره بالكلية فلا يرجعون إلى كتبه وأقواله ولا يشيرون إلى آرائه رغم أنها كانت مشهورة ذائعة ويبدو أن تاريخ الفلسفة من الكندي إلى الفارابي هو تاريخ انتقال الفكر الفلسفي من طور التقليد إلى طور البحث والابتكار د. عثمان أمين، نصوص فلسفية ص ٦١-٦٢.

٣٠-د. محسن مهدي: التعاليم والتجربة في التنجيم والموسيقى. ص ٢٦٥-٢٦٦ (ضمن الفارابي والحضارة).

٣١- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي ص١٨.

(*)- معنى التأريخية هو إبراز علاقات الفيلسوف الفكرية مع التاريخ الإنساني عامة أي إبراز عملية الدور الذي قام به الفيلسوف في تاريخ تأثر به وأثر فيه. وهي تختلف عن التاريخ الذي يعني تدوين الأحداث في أي ميدان من ميادين العلم أو المعرفة أو الصناعة أو الفن....إلخ، د. عزيز الحبابي. من تاريخ الفارابي إلى تأريخيته ص ١٤٦-١٤٧.

٣٢- انظر كتاب الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين، حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ٩٩: ص١٠٦ ،أيضا. د. جعفر آل ياسين: الينابيع الأولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي ص ٣٨٥ (ضمن الفارابي والحضارة).

٣٣- الدوميلي: العالم عند العرب ص ١٧٩.

(S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 343.

٣٤-د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٨٤.

٣٥- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ١٠٢، حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص١٢٠.

٣٦-حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢، ص١٢٠.

٣٧- جوزيف الهاشم: الفارابي، ص٤٤.

٣٨- د. سامي النشار، عباش الشربيني: فيدون وكتاب التفاحة – ص٢٤٣.

٣٩- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي، ص٢٠.

٤٠- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ١، ص٣٩٤.

٤١-عثمان شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١٢٣ (ضمن الفارابي والحضارة).

٤٢- د. محمد عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي ص ٣٧٤: ٣٧٦ (ضمن الفارابي والحضارة).

٤٣- الشيخ مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص٧١.

٤٤- رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو جـ١ ص ٣٦٨-٣٧٠ (رسائل الكندي الفلسفية)، د. الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي ص ٢٠٣.

وانظر أيضا: د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية ص ١٨٦.

٤٥- كتاب الجواهر الخمسة جـ٢ ص٨ (رسائل الكندي الفلسفية).

٤٦- د. عثمان شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١٢٣.

٤٧- د. عثمان أمين: إحصاء العلوم ص ٥٣، الدوميلي: العلم عند العرب ص ١٨١.

٤٨- الفارابي: إحصاء العلوم، ص٥٣.

٤٩- المرجع السابق: ص ٥٣-٥٤ وأيضا د. عثمان شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١٢٠.

٥٠- ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ص٥٣.

٥١- انظر الفصل السابق ص ٣١ (وقد استندنا في وجهة نظرنا هذه على ما ورد في كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق "حيث يقول أن الإحصاء أجدر أن يسمى إحصاء للعلوم لكنه لا يكون صاحب مذهب في تصنيف العلوم وترتيبها أما التصنيف والترتيب فقد ورد في كتب أخرى كتحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة (فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٧١).

٥٢- الفارابي: التنبيه على السعادة ص ٢٠-٢١.

٥٣-الفارابي : تحصيل السعادة ص ٥٧- ٦٠.

٥٤- الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين ص د.

٥٥-د. الألوسي: دراسات في الفكر الإسلامي ص ٢١٧.

٥٦- د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ٦٥.

٥٧-أفلاطون: الجمهورية. الكتاب السابع ص ٢٩٥.

٥٨- الفارابي : كتاب الملة ص ٤٦.

٥٩- يرى بعض الباحثين ومنهم "د. الألوسي" أن تقسيم الفارابي للعلوم على هذه الصورة إنما يعكس الحالة الاجتماعية للمجتمع الذي كان يعيش فيه حيث بلغ الاستقطاب الطبقي أوجه وذلك لأن الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام قد اعتبر العلم النظري أهم من العلم العملي وأفضل لأنه يطلب لذاته ولأنه الواسطة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى وهنا يبرز احتقار العمل والكسب لأنهما كانا مقرونين بالعمل العبودي، كما تبرز سيطرة الفكر المثالي والمرحلة الدينية الميتافيزيقية معا حيث اعتبر العلم الذي يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الأسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التي موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية كما أعطى للمنطق والرياضيات منزلة أعلى من العلوم الاجتماعية والسياسية (دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ٤١-٤٢)، بينما يرى البعض الآخر أن الفارابي عندما حدد موضوعات العلوم بدأ بالعلم الإلهي وأعقبه بالعلم الطبيعي وهو علم قاعدي يعتمد على التكامل على علمين أساسين هما المنطق والرياضيات كما أن تتابع العلوم أتى مصحوبا ب "اما" مما يجعلنا نشعر أن كل علم في نفس المرتبة التي لمجموع العلوم الأخرى ويؤلف معها مجموعة واحدة متلاحمة "إلاهيات – طبيعيات – رياضيات" وفي مقابل هذه المجموعة يرد علم السياسة بمعنى العلوم الإنسانية وهنا يستعمل الفارابي "أو "عوضا عن "اما "مما يؤكد تصنيف الفارابي للعلوم بأنها نظرية، وعملية (محمد عزيز الحبابي. من تاريخ الفارابي إلى تأريخيته ص ١٥٧). وإذا حاولنا من جانبنا ترجيح إحدى وجهتي النظر لرجحنا وجهة النظر الأولى ذلك لأن فكرة الأفضل والأشرف كانت تسيطر على منهج الفارابي في مختلف القضايا التي عالجها، وعلى سبيل المثال عندما تناول "مبادىء الموجودات الطبيعية (الصورة، والمادة) أعطى الصورة أفضلية على المادة، كما أن الفارابي في كتابه "ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" حدد الغاية من التفلسف بأنها معرفة الخالق تعالى وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وانه المرتب لهذا العالم بجودة وحكمة" ص١٩. وهذا يدل على أنه يقصر الفلسفة على القسم الإلهي. كما قال في "التعليقات" "الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال" ص ٩. فمرتبة العلم الإلهي في التعليم بعد العلم الطبيعي وإلا فهو متقدم في الوجود ولذلك

سمي الفلسفة الأولى. تحصيل السعادة ص ٥٩- ٦٠ وانظر أيضا أغراض الحكيم فيما بعد الطبيعة ص ٢-٣. تلخيص ما بعد الطبيعة ابن رشد ص ٧.

٦٠- عمر الدسوقي: إخوان الصفا ص ٣٩.

٦١- د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٨٣، أيضا د. الألوسي. دراسات في الفكر الإسلامي ص ٢٢٧.

٦٢- الفارابي : إحصاء العلوم، ص٩١.

٦٣- المرجع السابق: ص ٩٥.

٦٤- الفارابي: أغراض ما بعد الطبيعة ص ١-٢، الجمع بين رأيي الحكيمين ص٢، إحصاء العلوم ص ٩٦-٩٧.

٦٥-الفارابي : التعليقات ص ٢٢.

٦٦- د. حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي، ص٢١٠.

٦٧- إحصاء العلوم ص ٩٦- ٩٧.

٦٨- د. الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي ص٢١٠، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ص ٨٦، رسالة في كمية كتب أرسطو ص ٣٦٨ (ضمن. رسائل الكندي الفلسفية).

٦٩- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٨٨.

٧٠- تحصيل السعادة : ص٥٨، الحروف : ص٦٨-٦٩.

٧١- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٩٣، وأيضا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد: ص٢-٣.

٧٢- التعليقات: ص ٢٥-٢٦.

٧٣- العلم الإلهي مصطلح أطلقه المفكرون العرب مستعينين على قسم من كتاب أرسطو الباحث عن العلة الأولى من كتاب "الحروف" أو "مقالة اللام" وتعود هذه التسمية إلى أحد أتباع مدرسة أرسطو، ويدعى أندرو بنقوس حين عنى بترتيب كتب المعلم الأول فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء هي : (الحكمة – الفلسفة الأولى – العلم الإلهي). تؤلف ثلاث مباحث كبرى هي (مبادىء المعرفة، والأمور العامة للوجود، والثالث الألوهية أي الوجود). وهي مباحث تؤلف علما واحدا يقع بعد الطبيعيات في الترتيب فأطلق عليه اسما مأخوذا من مكانه وهو لفظ ما بعد الطبيعة. ويقول "ابن رشد" أما رتبته في التعليم فبعد العلم الطبيعي ويشبه أن يكون إنما سمي هذا العلم ما بعد الطبيعة من مرتبته في التعليم وإلا فهو متقدم في الوجود ولذا سمي الفلسفة الأولى. أما في العصر الوسيط فقد أصبح ما بعد الطبيعة علما يرمي إلى استكشاف العلة الأولى والمبادىء

التى تعم جميع الموجودات، ومبادىء السلوك الأخلاقى للإنسان. وفى العصر الحديث تعددت معانى هذا العلم ولكنها تدور جميعا على معنى المطلق (المعجم الفلسفى ص١٩٨ يوسف كرم) وقد أطلق عليه الكندى علم الربوبية (د. أبوريده رسائل الكندى الفلسفية هامش ص٤٤). كما عرف الفلسفة الأولى بأنها علم الحق الذى هو علة كل حق "كتاب الكندى فى الفلسفى الأولى ص ٩٨". أما الفارابى فقد أطلق عليه "علم ما بعد الطبيعة" (التعليقات ص ٢٣، تحصيل السعادة ص ٦٠) كما أطلق عليه مسمى العلم الكلى....فإذن العلم الكلى واحد فينبغى أن يكون العلم الإلهى داخلا فى هذا العلم) (أغراض ما بعد الطبيعة ص٢).

٧٤- الفارابى: النكت ص ٧١.

٧٥- الفارابى : إحصاء العلوم ص ٩٥، أغراض ما بعد الطبيعة ص ٣.

٧٦- لويس غارديه: فلسفة الفكر الدينى جـ١، ص١٨٨.

٧٧- الفارابى : إحصاء العلوم ص ١٠٠.

٧٨- إحصاء العلوم: ص ١٠٠-١٠١.

٧٩- ابن سينا: النجاة ص ١٥٨.

٨٠- تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص٤.

٨١- الفارابى: التعليقات ص٢٣.

٨٢- الفارابى : إحصاء العلوم ص ١٠٠-١٠١.

٨٣- الفارابى : تحصيل السعادة ص ٦٢-٦٣.

٨٤- لا شك أن مفهوم الطبيعة يعتبر من المفاهيم الغامضة والصعبة لأنه من الصعب تحديد أصل واحد أو حتى عدة أصول للأشياء، فمازال العلم رغم الإمكانيات الهائلة والتقدم التكنولوجى حائرا بين أشد التصورات خيالا وأكثرها واقعية (ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية ص ١٨٧) وقد عرفها الفارابى بأنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريده (عيون المسائل ص ١٠، الدعاوى القلبية ص٦) وهذا التعريف يطابق أحد تعريفات "أرسطو" للطبيعة بأنها مبدأ لحركة الشىء أو سكونه على أن تكون موجودة فيه مباشرة وبالذات وليس بالعرض (الطبيعة. سانتهلر ص ١٢٣) وهذا التعريف كما يقول "أبو البركات البغدادى" تعريف شامل (المعتبر فى الحكمة. القسم الطبيعى ص ٥-٦) ، الآثار العلوية ص ١٢٩، د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٩١)، وقد ذكر Collingwood أن أرسطو قد استخدم هذا اللفظ (طبيعة) فى عدة معان متشابهة فهو يعنى الأصل أو الميلاد، ويعنى كذلك المادة التى منها الأشياء، كذلك يطلق على مصدر الحركة والتغير فى موضوعات الطبيعة ويطلق أيضا على الصورة والماهية....إلخ

The idea of nature P. 82. فلوطرخس والآراء التى ترضى بها الفلاسفة ص ٩٦ ضمن أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوى).

٨٥- الفارابى: أغراض ما بعد الطبيعة ص١-٢.

٨٦- ادولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ص ٢٣٣.

(*)- ومعنى الذاتية هى تلك التى هى عين الماهية وليست زائدة عليها، أما المبادىء الأولية فتعنى تلك المبادىء التى هى سابقة على حلول الأعراض ورابطه بين الأعراض والماهية وما هى إلا مبادىء "د. جعفر آل ياسين". فيلسوفان رائدان ص ١٠١.

٨٧- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص٨٩- ٩٠.

٨٨- الفارابى: فصول منتزعة ص ٥٢.

٨٩- لويس غارديه: فلسفة الفكر الدينى جـ١، ص ١٨٨ من الترجمة العربية، وانظر أيضا د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٢٢.



الفصل الثالث

الموجودات الطبيعية فى فلسفة الفارابى

"مبادؤها ـ أقسام عللها – لواحقها "

القسم الأول: مبادىء الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد

أولا : ما هية الجسم وإثبات جوهرية المادة والصورة .

ثانيا : خصائص الهيولى والصورة.

ثالثا : العدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسمانى.

رابعا : نقده لنظرية الجوهر الفرد.

خامسا : تعلق الهيولى بالصورة.

القسم الثانى :علل الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد

أولا : العلل الأربعة فى فلسفة الفارابى .

ثانيا : الفارابى ومشكلة السببية .

ثالثا : إنكار المصادفة والاختيار.

رابعا : العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والإنفعال.

خامسا : مشكلة السببية من خلال منظور نقدى.

القسم الثالث :لواحق الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد

أولا : الحركة . ثانيا : الزمان.

ثالثا : المكان. رابعا : الخلاء.



القسم الأول

مبادىء الموجودات الطبيعية

تمهيد:

اهتم الفارابى بدراسة مبادىء الموجودات الطبيعية اهتماما كبيرا حتى أنه خصص بعض الفصول من كتابة "آراء أهل المدينة الفاضلة"، لبحثها ودراستها من الناحية الفيزيقية، منها الفصل الحادى عشر والذى عنوانه "القول فى المادة والصورة" ثم فى الفصل السادس عشر وعنوانه "القول فى الأسباب التى عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى"، كذلك تناولها بالبحث فى سائر كتبه الأخرى كمبادىء الموجودات، وعيون المسائل، والدعاوى القلبية، والتعليقات ....إلخ.

ودراسة مبادىء الموجودات الطبيعية عند الفارابى هى الجزء الأساسى والمحور الرئيسى الذى تدور حوله أكثر أجزاء فلسفته الطبيعية. فالهيولى والصورة هما المقولتان الرئسيتان فى فلسفته وبهما يفسر الكون بأكمله، هذا بالإضافة إلى مبدأ العدم بالعرض وليس بالذات.

فإذا كان الفارابى يتناول دراسة العلل وموضع السببية فإن هذه الدراسة تتعلق بالمادة والصورة، كما أن لواحق الموجود الطبيعى من الحركة والزمان والمكان والخلاء واللاتناهى...إلخ والتى يهتم الفارابى بدراستها والكشف عن طبيعتها ترتبط بالمادة والصورة ارتباطا وثيقا.

وإذا كان الفارابى يدرس نظرية ترتيب الموجودات فإن الترتيب قائم أيضا على مدى القرب أو البعد من الصورة والمادة، إذ تتفاضل الموجودات بحسب قربها من الصورة كما سيتضح لنا.

هذا بالإضافة إلى أن دراسة أحكام العالم سواء عالم ما فوق فلك القمر أو ما تحت فلك القمر يقوم أساسا على التفرقة بين خصائص المادة والصورة لكلا العالمين.

على أننا نلاحظ أن دراسة الفارابى لهذه المبادىء ليست واضحة تمام الوضوح إذ يكتنفها الغموض فى بعض الأحيان، وتختلط الدراسة فى المجال الطبيعى عنده بالمجال الميتافيزيقى.

ففى موضع من الطبيعيات نجده يحدثنا عن المبادىء الجوهرية للموجودات التى أشار إلى أنها من مباحث العلم الإلهى، وفى موضع من الإلهيات نجد دراسته لمبادىء طبيعية يرى أنها مباحث العلم الطبيعى. صحيح أنه يتابع أرسطو فى هذا إلى حد كبير، ولكن الفكرة غير واضحة فى ذهنه وما ذلك إلا لأن الفارابى قد اعتقد أن البرهنة على مبادىء الأجسام من اختصاص العلم الإلهى، وأن العالم الطبيعى يأخذها عنه كقضايا مسلمة. فصاحب العلم الطبيعى يضع وضعا أن الطبيعة موجودة، بينما يبرهن صاحب العلم الإلهى على وجودها. إذ يقول "العلوم لاتشترك فى مبادىء واحدة كالعلم الطبيعى لا يمنع أن يثبت مبادىء ما هو فيها أخص فى مباحث ما هو أعم"[1].

وقد عالج الفارابى نظرية المادة الصورة على صعيدين: ميتافيزيقى وطبيعى. إذ أنه أراد أن يقف على أسباب التغير والحركة فى العالم فيرجع بذلك إلى شكل وأصل العالم وهنا اعتمد مقولتى أرسطو "الصورة والمادة" كمبدأين أساسين للموجودات بالذات، ثم العدم كمبدأ بالعرض، ولم يحاول أن يقف فى دراسته عند حدود الفلسفة الطبيعية، بل تعدها إلى ما بعد الطبيعة حيث وضعهما فى إطار نظرية الفيض الأفلوطونية فاختلف إلى حد ما عن أرسطو، وحتى الإطار الفيضى لم يبق عنده كما وضعه أفلوطين، كما صاغته الأفلاطونية المحدثة بل اتخذ عنده إطارا فارابيا انصهرت فيه عناصر أفلاطونية وأرسطية وإسلامية، كما سيتضح لنا ذلك عند الحديث عن نظرية الفيض عنده فى الجانب الإلهى من البحث.

وقد أدى ذلك إلى اضطراب مذهبه فى المادة والصورة خاصة فى الجانب الطبيعى من دراستهما، بحيث أصبحت دراسته لهذه المبادىء ليست واضحة تمام الوضوح.

وقد حاولت قدر استطاعتى استخلاص آرائه فى إثبات ماهية الجسم وجوهرية المادة والصورة، وخصائص كل منها ثم، بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة،

ثم عرضت لنقده لنظرية الجوهر الفرد حتى تكتمل الصورة العامة لمبادىء الموجودات كما تناولها.

أولا: ما هية الجسم وإثبات المادة[٢] والصورة[٣]:

يذهب الفارابي – كما ذهب أرسطو – من قبل إلى أن هناك مبادىء للجسم بما هو جسم وبها تحصل جسميته إذ يقول :"ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التي لأجلها وجدت تسمى مبادىء الأجسام[٤]"فماهية الأجسام مركبة من مادة وصورة وقوامها بهما، وهما علتان للجسم. فالمادة أو الهيولى لا تتجرد عن الصورة بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتنتقل من القوة إلى الفعل، وإذا زالت الصورة فإن زوالها إنما يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها[٥]. وليس للجسم بما هو جسم هذان المبدآن فقط، بل له أيضا مبادىء فاعلية وغائية، وهي التي يستكمل بها الجسم جسميته وفق غاية محددة، إلا أن الكلام في هذين المبدأين الأخيرين إنما يتعلق بمبحث العلل الذى سوف نتحدث عنه بالتفصيل في موضعه خاصة وأن الفارابى حين يبحث فى المبادىء المقومة للجسم أو ا لتى تشكل ما هيته يتكلم عن المادة والصورة كمبدأين بالذات، ثم يتحدث عن مبدأ ثالث بالعرض وهو "العدم" إذ يقول "وأما المبادىء فهى العنصر والصورة، وما أشبه المبادىء وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب[٦]".

والفارابى يحاول إثبات جوهرية كل من المادة والصورة، والمركب منهما قبل أن يبين حقيقة الجسم، إذ أن الجوهر هو المقوم في الوجود وهو الأقوى وجودا لأن وجوده يكون بوسائط أقل، وذلك على العكس من العرض الذى يوجد بوسائط أكثر. ومن هنا كانت الجواهر علة إنية الأعراض ومقوما لها غير متقوم بها[٧] وهنا يؤكد الفارابي جوهرية المادة والصورة بقوله "الجوهر على وجهين" :جوهر هيولانى، وجوهر صورى"[٨] كذلك يطلق على المركب منهما مسمى الجوهر "ومن رأى أن كل واحد من هذه إنما يحصل أن يكون ذاتا ما بالتئام مادة وصورة، وأن هاتين اللتان تعرفان ماهية قال في كل واحدة من هذه أنها جوهر ... فالشيء الذى يظن ظان أنه هو صورة شيء، والذى يظنه مادته فإياه يسمى الجوهر"[٩].

ويؤكد ذلك بقوله "أن الجوهر فى الفلسفة يقال على ضربين: أحدهما الموضوع الأخير الذى ليس له موضوع أصلا، والثانى ماهية أى شىء اتفق مما له ماهية ولا يقال الجوهر على غير هذين. فإن المادة والصورة هما ماهية ثانيهما"[١٠].

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أنه لما كان الجوهر هو الموجود لا فى موضوع. فكل صورة جوهر بشرط أن لا يكون محلها فى موضوع كالنفس للمتنفس، والفلك فى العالم العلوى، وكذلك تعد كل مادة جوهرا بشرط أن لا تكون فى محل آخر مثل جسد الحيوان حيث أنه جوهر من نوع المادة"، فالصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل والمادة هى التى بها يكون جوهرا بالقوة"[١١]. ولكن كل منهما جوهر ناقص فى ذاته مفتقر للآخر فى الوجود والفعل، وهما يؤلفان هيئة واحدة تامة هى الجسم الطبيعى، ولكن يجب أن نلاحظ أن الصورة والمادة ليسا بسببين أو علتين لكون الجسم جوهرا، بل إن الجسم لذاته فحسب لا لعلة من العلل ولا سبب من الأسباب لذا فإن المادة والصورة هما من الجوهر الذى به ماهيته وخاصيته فى الأعيان شروطا على أن لا يكون فى موضوع، وأن تكون هذه الماهية لحقيقتها جوهرا كالإنسان مثلا فهو جوهر لا لأنه موجود فى الأعيان بل لأنه إنسان فحسب.

وقد اهتم الفارابى فى مجال الطبيعيات بدراسة الجوهر الجسمانى المحسوس لأن هذه الدراسة ترتبط بمبادىء الموجودات التى يرى أن صاحب العلم الطبيعى يتسلمها عن صاحب العلم الإلهى تسلما، ويضعها كالمبادىء المقررة التى لا تحتاج منه إلى إثبات[١٢].

فإذا كان الفارابى يذهب إلى أن كل واحد من الأجسام الطبيعية وجوده وقوامه بشيئين، أحدهما مثل الخشب للسرير أو حديد السيف من السيف وهو المادة، والثانى مثل الشكل للسرير أو حد السيف من السيف وهو الصورة[١٣]. فإن إثبات وجود هذين الجزئين" وهما المادة والصورة "يتوقف على معرفة ماهية الجسم. فما هى حقيقة الجسم؟.

يقول الفارابى "... ونحن لا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق[١٤]. مغنى ذلك أن الفارابى يرى أن الطول والعرض والعمق وأيضا السطح هى أمور ليست مقومة للجوهر الجسمانى بل هى

تابعة لجوهره وهى كلها موجودة فى الأجسام[١٥] ويؤكد ذلك بقوله، "والجوهر الجسمانى قد يسمى جسما ويعنى بالجسم طوله وعرضه وعمقه دون الحامل له"[١٦].

ثم يتعرض بالنقد لمن اعتقد أن الأجسام لا تتقوم إلا بالطول والعرض والعمق فقال "ولما ظن قوم أن قوام هذه (يقصد الأجسام) بالطول والعرض والعمق جعلوا هذه الثلاثة أحرى أن تكون جواهر من الجسم، ولما ظن أن الطول وكل واحد من الباقين إنما تلتئم عن نقط، وظن بالنقط أنها هى جواهر أكثر من الباقية وأنها هى التى تعرف ماهيتها (الطول والعرض والعمق) وهذه الثلاثة هى التى بها ماهيات الجسم صارت النقط هى أحرى أن تكون جواهر على الإطلاق، وأحرى أن تكون جواهر من هذه، وأنها أقدمها كلها من أن تكون جواهر إذ كانت لا تنقسم إلى أشياء أخرى بها التئام ذواتها"[١٧].

ويوضح "ابن سينا" ما أوجزه الفارابى هنا بقوله إننا إذا اضطررنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل موجودة فى الجسم حتى يكون جسما، فإن معنى ذلك أن الجسم هو الجوهر الذى يمكن أن نفرض فيه بعدا كيف شئنا ابتداء فيكون ذلك هو الطول، ثم يمكننا أن نفرض بعدا آخر مقاطعا فيكون ذلك هو العرض، وأخيرا يمكننا فرض بعد ثالث مقاطع للبعدين السابقين. ففرض خطوط ثلاثة متقاطعة هى ماهية الجسم وحقيقته وهو الذى من أجله نطلق على الجسم أنه "جوهر طويل عريض عميق" ولكن ليس بمعنى أن هذه الامتدادات موجودة فيه بالفعل[١٨] ولكنه قابل للامتداد يقول الفارابى "الجسم هو الممتد إلى كل جهة وهذا من أمر الجسم بين"[١٩].

فالجسم عند الفارابى هو الجوهر ذات الامتداد الذى صورته كذا وهو بها ما هو، أما سائر الأبعاد الموجودة أو المفروضة فإنها كلها ليست مقومة له، بل تابعة لجوهره.وقد يلزم بعض الأجسام شيئا منها أو كلها، وقد لا يلزم فالماء مثلا يتخلخل فتتباعد أجزاء الماء فى وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الأجزاء أجزاءاً أخرى من جسم آخر وذلك بالتسخين، كما أنه يتكاثف فتتقارب أجزاءه فى وضعها بعضها من بعض مع بقاء جسميته بالمعنى الجوهرى من غير اختلاف ولا تغير فى ذاته وهذا يؤدى إلى القول بجوهرية الجسم[٢٠].

ثانيا: خصائص الهيولى والصورة:

إذا كان الفارابى قد أثبت أن كل جسم له مبادىء بها تحصل جسميته منها الصورة وهى فى الجسم مثل شكل السرير فى السرير، والمادة مثل خشب السرير[٢١]. وأن الصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل، والمادة هى التى بها يكون جوهرا بالقوة. فإنه يحاول أن يثبت أن المادة أو الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولا يمكن أن تقوم بنفسها بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتوجد بها بالفعل، "وإنه لا يجوز أن يوجد بالفعل هيولى بلا صورة ولا صورة طبيعية بلا هيولى"، كما يقول "والصورة قوامها بالمادة والمادة موضوعه لحمل الصورة، فإن الصور ليس لها قوام بذواتها وهى محتاجة إلى أن تكون موجودة فى موضوع، وموضوعها المادة، والمادة إنما وجودها لأجل الصورة. فكان الغرض الأول إنما كان وجود الصور. ولما لم يكن لها قوام إلا فى موضوع ما جعلت المادة موضوعه لتحمل الصورة فلذلك متى لم توجد الصورة كان وجود المادة باطلا وليس فى الموجودات الطبيعية شيئا باطلا"[٢٢].

فالفارابى يؤكد هنا أن الصورة لا يمكن أن تنفك عن الهيولى، وأن الهيولى لا تنفك أيضا عن الصورة فمن خصائصهما أنهما غير منفصلتين، إلا أننا نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى نفهمهما بوضوح. وهذا صحيح لأنهما مبدآن متناقضان، ومن ثم فإنهما منفصلان فى الذهن ولكنهما غير منفصلين على الإطلاق فى الواقع. وحتى إذا زالت الصورة فإن المادة لا تظل بدون صورة فإن زوالها يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها "إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية"[٢٣] ولذلك فلا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا[٢٤].

ويوضح الفارابى هذه العلاقة بتفرقته الأولى بين الصور والأعراض وارتباط كليهما بالهيولى، كما أنه يستخدم مسألة القوة والفعل ثانيا لإيضاح هذه العلاقة.

فإذا كانت الصورة مقومة للهيولى ولابد للهيولى منها، فإن الأعراض هى المحمولات التى حصلت فى الهيولى بعد أن تتقوم جوهرا جسمانيا بالفعل. وهنا يبدو الفرق بين الصور والأعراض. فالصور تحل فى مادة غير متقومة، والأعراض تحل الجسم الطبيعى الذى يتقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه "والصور تشبه الأعراض إذ

كان قوام الصور فى موضوع وقوام الأعراض أيضا فى موضوع، وتفارق الصور الأعراض بأن موضوعات الأعراض لم تجعل لأجل وجود الأعراض ولا لتحمل الأعراض. وأما موضوعات الصورة وهى المواد فإنما جعلت لتحمل الصور"[٢٥].

فالمادة الجسمانية لا يمكن مفارقتها للصورة وفق مذهب الفارابى بمعنى أنهما كالجزأين الكاملين لا يوجد أحدهما دون الآخر فتؤدى الهيولى مهمة الموضوع أو المادة أو العنصر أو الأسطقس، وتؤدى الصورة مهمة الماهية المعنية. وكل منهما يفتقر للآخر ويؤلفان هيئة واحدة تامة "فالمادة هيئة وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هى فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة"[٣٦].

ولما كان كل واحد منهما مفتقر فى وجوده وقوامه إلى الآخر كانا فى أدنى مراتب الموجودات وهما انقص مبادىء الموجودات وجودا.

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أن الصورة الجسمية هى البعد المقوم للجسم الطبيعي وهذه الصورة ليست قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة، بل هى مبدأ المحسوسات فهى عارضة للموجود بما هو موجود[٢٧].ومن هنا تفترق الصور عن الأعراض.

وكذلك يستخدم الفارابى مسألة "القوة والفعل" مختلطة "بالعدم" كمبدأ ثالث من مبادىء الموجودات الطبيعية ولكنه مبدأ بالعرض فى توضيح تلك العلاقة. وهذه المسألة تدخل فى كثير من جوانب فلسفة الفارابى الإلهية إلا أنه يستخدمها هنا كما استخدمها أرسطو من قبل فى فلسفته الطبيعية لبيان مقارنة الهيولى للصورة وكيفية تعلق الأولى بالثانية.

فالجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية يعد شيئا بالفعل، ومن حيث هو مستعد على أى نحو من الاستعداد فهو شيء بالقوة "فإن كل نوع إنما يحصل موجودا بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته. ومادامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة، فإن خشب السرير مادام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة، وإنما يصير سريرا بالفعل إذا حصلت صورته فى مادته"[٢٨] كما يقول "كل شيء يكون بالفعل يسمى صورة، ولذلك سميت الصورة الجسمانية صورا لأنها تقيم الأجسام بالفعل"[٢٩].

ووفقا لنصوص الفارابي السابقة. فإن الجسم من حيث هو جسم يعد أمرا بالفعل ومن حيث أنه مستعد لقبول شيء ما من الأشياء التي من شأنه أن يقبلها فهو أمر بالقوة، وعلى هذا يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة، ومن شيء غيره بحسبه يكون له الفعل. الأول مادته ومبدأ جنسه البسيط، والثاني صورته ومبدأ فصله البسيط. "فالمادة هي بالقوة سرير وبالصورة تصير سرير بالفعل والمادة للجسم الطبيعي هي الاسطقس والصورة ما بها صار كل واحد هو ما هو والأجناس شبيهة بالمواد، والفصول شبيهة بالصورة"[٣٠].

وهكذا ينتهي الفارابي إلى ما انتهى إليه أرسطو من قبل إلى أنه من المحال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه وهذا هو حال الهيولي، بل لابد أن تكون الهيولي قد خرجت بالقياس إلى صورة الفعل[٣١] إذ يقول "فالمادة الأولى هي بالقوة جميع الجواهر التي تحت السماء، فمن جهة ما هي جواهر بالقوة تتحرك جواهر بالفعل"[٣٢].

وقد يقال أن الهيولي مركبة لأنها في نفسها هيولي وجوهر بالفعل وهي مستعدة أيضا فهي إذن ليست في حاجة إلى الصورة، بمعنى الفعل، ويعرض الفارابي وجهة النظر هذه بقوله "قالوا أن الهيولي من حيث هي هيولي شيء ومن حيث هي مستعدة شيء فالاستعداد صورتها"[٣٣] ولكن الفارابي يعترض عليهم بأن جوهر الهيولي وكونها بالفعل هيولي ليس إلا من جهة الاستعداد وعلى هذا لا تجعلها هذه الجوهرية بالفعل شيئا من الأشياء بل تعدها لا تكون بالفعل شيئا بالصورة فهي ليست لديها القدرة على الخروج من ذاتها إلى الفعل، بل لابد من أن ينضاف مبدأ الهيولي وتخرج بمقتضاه إلى الفعل، وهنا نفهم كيفية احتياج الهيولي إلى الصورة، وعلى هذا الأساس لا تكون للهيولي حقيقة تكون لها بالفعل، وأخرى تكون بها بالقوة ولا بأن تطرأ عليها حقيقة من خارج فتنقلها من القوة إلى الفعل وهذه الحقيقة هي الصورة.

ويؤكد الفارابي ذلك القول "وليس ما يقولونه صحيح، ذلك لأن الاستعداد هو نفس الهيولي"[٣٤].وبهذا يصل الفارابي إلى تأكيد حقيقة أن الكون مؤلف من مبدأين متضايفين هما المادة والصورة. المادة تمثل القوة والصورة تمثل الفعل ولا يمكن للمادة أن تستغني عن الصورة. وقد أعطى الفارابي مثلا لذلك بالبصر فقال أنه

جوهر، وجسم العين مادته، والقوة التى بها يبصر هى صورته، وباجتماعهما يكون البصر بصرا بالفعل وهكذا فى سائر الأجسام.

ورغم أن الفارابى قد أوضح الدور الإيجابى لكل من المادة والصورة إلا أننا سنجده فيما بعد يعطى الأفضلية للصورة وهذه الفكرة سنجدها منتشرة فى سائر أجزاء مذهبه. فإذا كانت الصورة لا يمكن أن يكون لها قوام إلا فى المادة، فالمادة بجوهرها وطبيعتها موجودة لأجل الصورة. ومتى لم تكن الصورة موجودة لم تكن المادة موجودة، وكذلك متى لم تكن المادة موجودة لم تكن الصورة موجودة تحتاج فى قوامها إلى موضوع.

ثم إن لكل واحد منهما نقص يخصه وكمال يخصه، وبالصورة يكون أكمل وجود الجسم وهو وجوده بالفعل وبالمادة يكون أنقص وجود الجسم وهو وجوده بالقوة.

والصورة توجد لا لأن توجد بها المادة، ولا لأنها فطرت لأجل المادة فهى ليست علة لها. والمادة موجودة لأجل الصورة أى ليكون بها قوام الصورة. ومن هذا الوجه تفضل الصورة المادة.

كما أن المادة تفضل الصورة بأنها لا تحتاج فى وجودها إلى أن تكون فى موضوع بينما نجد الصورة تحتاج إلى ذلك.

والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلها، والصورة لها عدم أو ضد، وماله عدم أو ضد فليس يمكن أن يكون دائم الوجود[٣٥].

ثالثا: العدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسماني:

إذا كان الفارابى قد أثبت سابقا أن المادة والصورة هما مبدآن للموجود بالذات فإنه يشير فى بعض مؤلفاته إلى مبدأ ثالث هو "العدم" ولكنه مبدأ بالعرض وليس بالذات أى ليس مقوما للجوهر الجسماني، ولكنه يرتبط بالجسم من جهة كونه متغيرا ومستكملا. إذ أن الجسم من حيث كونه متغيرا يعنى أنه كان بصفة حاصلة له، فبطلت هذه الصفة وحدثت صفة أخرى غيرها. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك شيئا ثابتا هو المتغير، وحالة كانت موجودة له ولكنها عدمت أو كما يقول الفارابى "المعنى العدمى هو الذى فى قوته أن يصير شيئا آخر وأن يصير له شيء ليس له فى الحال"[٣٦].

وأما كونه مستكملا فيعنى حدوث أمر لم يكن فيه من غير زوال شىء عنه مثال ذلك أن الجسم الساكن حين يتحرك فإنه حين كان ساكنا لم يكن إلا عادما للحركة التى هى موجودة له بالإمكان والقوة، وحين تحرك لم يزل فيه شىء إلا العدم فقط.

وهكذا فإن العدم والذى هو لا وجود ما يمكن أن يكون أن يوجد كما عرفه الفارابى[٣٧] يعد شرطا فى أن يكون الشىء متغيرا ومستكملا، ولو لم يكن هناك عدم لظلت صورة الجسم باقية له على الدوام دون تبدل أو تغير.

وكونه مبدأ بالعرض فيعنى ذلك أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة وليس موجودا فى الجسم فهو لا يزيد وجودا على الوجود الذى للهيولى بل يصحبه حين مقايسته للصورة إذا لم تكن موجودة، وكانت القوة على قبولها موجودة يقول الفارابى "الهيولى آخر الهويات وأخسها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرا، قبل الحرارة والبرودة واليبوسة فصار اسطقسا، ثم يتولد أصناف المواليد والتراكيب"[٣٨].

وإن كان الفارابى يذهب إلى التفرقة بين اللفظين نظرا لأن كليهما يحمل معانى الاستعداد، والقبول والتهيؤ إلى آخر هذه المعانى العدمية التى بحكم طبيعتها تحمل قوة على أن تصير شيئا آخر فيقول "أن الهيولى معدوم بالعرض موجود بالذات، أما المعدوم فمعدوم بالذات موجود بالعرضُ إذ يكون وجوده فى العقل على الجهة الذى يقال أنه متصور فى العقل"[٣٩]. فالخشب مثلا موجود وجودا ذاتيا"، ولكن إعطاء صورة ماله كالكرسى مثلا تعد معدومة بالعرض لأنها غير موجودة بالفعل، ولكن ممكنة الوجود، أما إذا نظرنا إلى الكرسى أو السرير كأشياء يمكن صناعتها من الخشب فإنها تكون معدومة بالذات لأنها لم توجد بعد الفعل، وتكون موجودة بالعرض نظرا للإمكان الذى تحمله فى ذاتها بالقياس إلى ذات الخشب الموجود. ونلاحظ أن الفارابى فى توضيح هذا المعنى العدمى اعتمد على فكرة القوة والفعل الأرسطية، كما أن تعريفه للممكن قد ساعده على توضيح هذا المعنى إذ الممكن عنده على نحوين: "ما هو ممكن أن يوجد شيئا ما وأن لا يوجد ذلك الشىء وهذا هو المادة". فالممكن فى نظر الفارابى مختلط من وجود، ولا وجود لأن بين ما لا يمكن أن يوجد، وبين ما لا يمكن أن يوجد اللذين هما طرفان متباعدان

جدا شيئا يصدق عليه نقيض كل واحد من هذين الطرفين وهو ما يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد وهو الممكن الذى يقابله بالعدم. إذ أن العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد[٤٠].

رابعا: نقد الفارابى لنظرية الجوهر الفرد:

قبل أن نبين كيفية تعلق الهيولى بالصورة لابد أن نشير إلى أن الفارابى حين أكد حقيقة تركيب الجسم من المادة والصورة، وأورد الحجج المختلفة لإثبات ذلك فإنما كان يناهض بهذا القول آراء القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ. وحقيقة الأمر فإن هذه المسألة احتلت أهمية خاصة فى تاريخ الفكر اليونانى والإسلامى سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة. فالذريون من فلاسفة اليونان قالوا باستحالة انقسام المادة إلى مالا نهاية ووصلوا إلى فكرة الذرة أو الأجزاء التى تنقسم فعليا. وقال بعضهم مثل "انكساغوراس" بانقسام المادة إلى ما لا نهاية بالفعل[٤١].

أما أرسطو ومن تابعه فقد قال أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وإن أى جزء أو جسم أو امتداد يقبل الانقسام إلى ما لانهاية له بالقوة فقط أى بالذهن أو التصور.

أما الزمان والحركة وكل ما لا تجتمع أجزاؤه معا وبالفعل فلا يصح عليه هذا... وبالتالى فإنه يمكن أن يكون الزمان والحركة معا لا بداية لهما ولا نهاية أيضا لأن أجزاءهما لا توجد السابق منها مع اللاحق بالفعل[٤٢].

أما متكلمى الإسلام فلا يتصورون إمكان الانقسام إلى غير نهاية عمليا. بينما نرى الفلاسفة لا يتصورون جزءا مهما صغر إلا ويقبل الانقسام بحسب الإمكان. ومهما يكن من شىء فإن القول بالجزء الذى لا يتجزأ وأن الجسم يتكون من أجزاء متناهية وأن هذه الأجزاء غير منقسمة كان له شأن كبير فى علم الكلام فقد كان أساسا لإثبات حدوث العالم المفضى إلى إثبات وجود الصانع، كما كان أساسا للقول بنظرية الخلق المستمر[٤٣].

فإذا كان هذا هو جوهر رأى متكلمى الإسلام فى مسألة الجوهر الفرد فما هو رأى فلاسفة الإسلام وبالأخص الفارابى؟

يقول فخرى الدين الرازى "إن الحكماء إذا كانوا قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصورة اعتمادا على فكرة الاتصال فإن هذا البرهان مبنى

كما يقول الرازى على أن الجسم غير مركب أجزاء لا تتجزأ وإلا لكان اتصال الج
عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها فما يقبل الانفصال غير متصل بالحق
وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال[٤٤].

وفى ذلك يقول الفارابى "..... وإنه لا ينتهى المقادير فى قسمتها إلى ح
لا يتجزأ ولا تركيب الأجسام من مثل هذه الأجزاء، وأنه لا يأتلف مما لا ينق
جزء"[٤٥] فهو يقرر أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وأن أى جزء أو جسم أو امتد
يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له ولكن بالقوة فقط أو بالتصور. وهكذا أنكر الفار
مذهب الجزء الذى لا يتجزأ وتعرض له بالنقد فى كتابه "الحروف" إذ يقول "
ظن آخرون أن الأجسام إنما تلتئم باجتماع الأجزاء التى لا تنقسم قالوا فى الأج
التى لا تنقسم أنها هى من الجواهر"[٤٦] وينكر عليهم ذلك ويؤكد أنه ليس مق
ينتهى بالقسم إلى أن لا يكون له جزء، والأجسام ليست مركبة من أجزاء لا جز
ولا يتأتى من الأجزاء التى لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان. والأ
ذوات المقادير والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية، ولا ي
بعد بلا نهاية فى الفراغ والملأ"[٤٧].

وهذا الرفض لمذهب الجوهر الفرد من جانب الفارابى نرى أنه كان تع
عن اتجاه مضاد وقفه الفارابى ضد متكلمى الإسلام، وخاصة الكندى الذى كان
أن كل شىء من عدد أو موجود وجودا فعليا فهو متناه، وأنه يمكن تصور شى
نهاية له بالقوة فقط من حيث يمكن للعدد أن يضاعف إلى ما لا نهاية ولمقدورات
أن تستمر فى التزيد إلى ما لانهاية ولكن كل ما يعد من العدد بالفعل وكل ما يتح
من مقدورات الله فهو متناه، وبالتالى فالزمان والحركة لما كانت أجزاؤهما تج
معا فيستحيل عندهم وجود زمان لانهاية له فى المستقبل أو الماضى[٤٨].

فالكندى يعتبر الحاضر أو الدورة الحالية لحركة الفلك أو الليل وال
الحاليين طرفا لما قبلها فكيف تكون طرفا وهى لا تعدم حركة ولا تلاشى زم
والزمان والحركات بعدها موجودة كسلسلة تامة الحلقات إلى ما لا نهاية من الطر
وكل حلقة هى حد لما قبلها ولما يلحقها ولكنه حد موصل لا قاطع فإذا فصلنا ال
وأثبتنا مجىء الزمن من جهة الماضى أو نجعله مبتدىء منها عند المستقبل نكون
عاملنا اللامتناهى معاملة المتناهى[٤٩].

ثم أن قول الكندى أن الزمان حتى نقطة معلومة حاضر متناه فإذا أضفنا إليه يوما أو سنة أو أى كمية محدودة يكون محدودا هو قول فاسد، لأن عملية الإضافة لا نهائية.وممكن تصور كم لا نهائي هو مجموع كميات محددة مضافة باستمرار إلى ما لا نهاية وبالتالى فلا استحالة فى تكون لا متناه من مجموعة أجزاء عددها لا متناه، والعدد اللامتناهى نفسه ما هو إلا مجموعة أعداد كل منها متناه ولكنها متسلسلة بلا انتهاء، وإلا كيف يمكن تصور اللامتناهى ككم؟[٥٠]. ويقول د. الألوسي. أن هذه الانتقادات وجهها جملة من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن رشد والطوسى وغيرهم إلى المتكلمين الذين اعتنقوا مذهب الجوهر الفرد.

ويؤكد ذلك ويقول أنه مما يذكره "موسى بن ميمون" نتبين أن الفارابى ربما يكون أول من قدم الرد من وجهة نظر الفلاسفة ضد حجج المتكلمين حولها وأنه أظهر كل جوانب الضعف فيها[٥١] ويعقب بقوله "ومن المعروف أن قول الكندى والنظام عن استحالة تحقق مالا يتناهى أصبح قضية موجودة فى أى كتاب منذ القرن الثالث الهجرى فما بعده"[٥٢].

خامسا: تعلق الهيولى بالصورة:

إذا كان الفارابى قد أثبت لنا مقارنة الهيولى للصورة، وكيف أن كلا منهما يفتقر فى وجوده إلى الآخر، وإذا كنا قد عرضنا بعض الأدلة التى تؤيد ذلك. فإنه يؤكد أيضا من خلال بعض نصوصه تعلق الهيولى بالصورة ويبين كيفية التلازم بينهما، ويقدم الدليل على ذلك سواء من المجال الطبيعى أو الميتافيزيقى، فهو يذهب أولا إلى أن الهيولى مفتقرة فى وجودها الخارجي إلى مقارنة الصورة "...فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذى هى مفطورة لأجله، لم توجد هى أيضا، ولهذا إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هى أيضا فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا"[٥٣].

فافتقار المادة إذن يكون إلى ذات الصورة والاقتران بينهما موجود لأن الشيئين موجودان، وهذا يرجع إلى نظرية الفارابى فى العلل والمعلولات كما سنرى. إذ أن التلازم والاقتران يكون بين العلة ومعلولها أو كما يقول الفارابى أن علاقة السببية فى جوهرها علاقة تلازم ولزوم بين ما يعتقد سبب من جهة، وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى "كل ما لم يكن فكان فله سبب"[٥٤].

ولكن يجب أن نتنبه هنا إلى أنه رغم أن الفارابى يلجأ إلى السببية
تفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة، إلا أنه ينفى أن تكون الصورة علة أو سبب
وجود المادة والعكس تماما. أى لا يجوز أن تكون المادة علة للصورة. "الص
ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهى علة صورية للمركب وليست
للمركب[٥٥] "كما يقول "وأنه لا يجوز أن يكون سببا للآخر فى الوجود"[٥٦] بل
هناك سبب آخر يقيم كل واحد منهما مع الآخر.

والفارابى لم يقتصر فى بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة على المج
الطبيعى فقط، بل إنه يخوض فى مجال الإلهيات، أو ما بعد الطبيعة حيث نج
يقول: "لا يجوز أن يوجد بالفعل هيولى بلا صورة، ولا صورة طبيعية بلا هيولى، ا
لا يجوز أن يكون أحدهما سببا للآخر فى الوجود بل ههنا سبب يقيم كل وا
منهما مع الآخر"[٥٧] كما يقول "الجسم مؤلف من مادة وصورة. ولا الصورة مست
فى وجودها عن المادة ولا المادة عن الصورة فلابد فى وجودها من ثالث ل
بجسم"[٥٨].

فما هى حقيقة هذا الثالث الذى ليس بجسم؟؟؟

بعد أن أثبت الفارابى أن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة، و
من حيث هى مادة فهى قابلة للامتداد المكانى، ومن حيث هى صورة فهى ق
لبعض الخواص الجوهرية أو العرضية. يضيف إلى هذين المبدأين الطبيعيين م
ثالثا غير طبيعى وهو العقل الفعال وهو علة تكونها من مادة وصورة. ومع أن البح
فى هذا المبدأ بحد ذاته ليس من شأن العلم الطبيعى كما ذكرنا. فلا بد من الق
هنا أن الفارابى يحاول إثبات شىء مباين للهيولى والصورة، واحد بالعدد، د
الوجود. يقول الفارابى "....ثم بلغ من تأخرها وتخلفها وحساسة وجودها (
المادة الأولى) أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء نفسها إلى استكما
إلا بمحرك من خارج. ومحركها من خارج هو الجسم السماوى وأجزاؤه ثم الع
الفعال"[٥٩].

فالفارابى إذن قد رأى ضرورة وجود هذا المبدأ المفارق لبيان كيفية تع
الهيولى بالصورة، ولا شك أن اتجاه الفارابى إلى المجال الميتافيزيقى ليستعير ا
أحد المبادىء لتفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة هو اتجاه خاطىء لأنه قد خ

بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الساكنة والمتحركة، وبين دراسته السبب أو المبدأ الفاعلى الذى عن طريقة تتضح ماهية الجسم الطبيعى.

وهكذا فنظريته فى مبادىء الموجودات نظرية مصبوغة بصبغة ميتافيزيقية حجبت عنه وعن دارسى فلسفته التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعلق الهيولى بالصورة.

وهناك مسألة أخرى نرى أنه لزاما علينا أن نعرضها رغم أن الفارابى لم يوضح القول فيها، وإنما عرضها بإيجاز شديد، وربما تبعد هذه المسألة أشد البعد عن المجال الطبيعى ولكننا لا نجد مفرا من عرضها حتى نستكمل رأيه فى تحديد علاقة الهيولى بالصورة وكيفية التلازم بينهما.

وتتلخص هذه المسألة فى سعى الهيولى وشوقها للتعلق بالصورة حيث يقول "أما الموجودات التى دون الأجسام السماوية فإنها فى نهاية النقص فى الوجود وذلك أنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التى لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط، ولذلك هى أبدا ساعيه إلى ما تتجوهر به من الصورة"[٦٠] ويؤكد سعى الهيولى للتلبس بصورة بقوله: "والمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبدا وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلا، فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذى هى مفطورة لأجله (أى الصورة) لم توجد هى أيضا ولهذا إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هى أيضا. فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا"[٦١].

معنى هذا أن الهيولى دائمة النزوع إلى الصورة لتتجوهر بها ولا يمكن أن تتجرد عنها أبدا لأنها متى عريت عنها بادرت إلى أن تستبدل بها صورة أخرى وإلا لزمها العدم المطلق "والمادة موضوعة لصور متضادة فهى قابلة للصورة ولضد تلك الصورة أو عدمها فهى تنتقل من صورة إلى صورة دائما بلا فتور"[٦٢].

إذن يلجأ الفارابى إلى فكرة الشوق يفسر بها حركة المادة فى جميع الموجودات الطبيعية "والفلك .... ليست حركته لشهوة أو غضب لكن من جهة أن له شوقا إلى التشبه بالعقليات المفارقة للمادة ولكل واحد من الأجرام الفلكية عقل مفارق خاص له يشتاق إلى التشبه به .... والكل مشترك فى أن المعشوق واحد فهو المعشوق الأول"[٦٣].

فالعشق إذن يسرى فى كل الموجودات كما يقول "د. مصطفى حلمى" سواء كانت هذه الموجودات أجسام بسيطة أو نفوس نباتية أو حيوانية أو بشرية أو فلكية، والهيولى عاشقة للصورة، والصورة عاشقة لمواضعها الطبيعية ولكمالاتها"[٦٤].

وهكذا بعد تحليلنا لطبيعة العلاقة بين المادة والصورة وكيفية تعلق الهيولى بها. نستطيع أن نقول أن الفارابى قد أعطى الصورة أفضلية على المادة رغم اتجاهه إلى توضيح الأثر المتبادل لكل منهما وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى مؤثرات أرسطية وأفلاطونية بل وأيضا أفلوطينية إلى حد كبير. وقد وضحت هذه الأفضلية فى مذهبه من عدة نواحى منها:

أولا : إن المادة شيء لا محدد، والصورة هى التى تعطى التحديد لها. فالمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبدا وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلا "...ولذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا، وأما الموجودات التى صورتها صورة الصورة فهى لأجل ذاتها أبدا ولا يمكن أن تكون بصورها مفطورة لأجل غيرها"[٦٥].

وهنا نلاحظ أن الفارابى يضفى على الصورة صفات الجوهرية والكمال حتى يمكنها القيام بمعزل عن المادة كشيء أكمل وأسمى ومقصده من ذلك يتضح فى فلسفته الإلهية حيث يثبت خلود النفس واعتبارها صورة للجسم. وهنا يظهر التأثير الأفلوطينى على الفكر الفارابى والذى ظهر بصورة واضحة فى مبالغته فى تفضيل الصورة على المادة لدرجة تشعرنا أن الصورة هى كل شيء[٦٦].

ثانيا : رغم أن الفارابى ينسب الطبيعة لكل من المادة والصورة، إلا أنه قد ذهب وفقا لرأى أستاذه أرسطو إلى أن الصورة أحرى بأن تكون لها طبيعة من الهيولى، دليل هذا أن الناس لا يقولون عن الأشياء قبل أن تتكون أن لها طبيعة ما لم تحصل لها صورتها، فطبيعة الكائنات هى صورتها التى تعين النوع الداخل فى حدها، أى أن طبيعتها ليست المادة بل صورتها النوعية، أى صورتها التى لا تنفصل عنها. يقول الفارابى "والمادة والصورة كل واحد منهما يسمى بالطبيعة إلا أن أحراهما بهذا الاسم هو الصورة"[٦٧].

كما أن المادة ليست إلا بالقوة بوجه ما، وفى حين أن الصورة هى الفعل والحقيقة وهى التى تكون ماهية الشيء. وكما ذكرنا سابقا فإن الموجود أيا كان يسمى على حسب صورته لا على حسب مادته[٦٨].

بل إن الفارابى يذهب أبعد من ذلك فيجعل المادة عنصرا مساعدا للصورة فقط وهى تعاون الصورة فى عملية انتقال الأجسام الطبيعية من القوة إلى الفعل "... والمادة إنما وجودها لأجل الصور فكأن الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا فى موضوع ما جعلت المادة موضوعه لتحمل الصور"[٦٩].

ثالثا : كذلك نرى أن نظرية الفارابى فى التغير بوجه عام والحركة بوجه خاص وما يترتب عليها من أشكال الوجود المختلفة وترتيبها إنما تقوم أساسا على نظريته فى تفضيل الصورة على المادة.

إذ أن الصورة فى العالم ليست إلا ارتقاءاً مستمراً للهيولى إلى الصور الأرقى والأدنى. وما الكون إلا سلما متدرجا مستمرا للموجودات. فما هو فى أرقى السلم تسود فيه الصورة، وما هو فى أدنى السلم تفوق فيه الهيولى الصورة. وفى أسفل هذا السلم تكون هناك الهيولى المطلقة أو المادة الأولى، وفى قمته الصورة اللامادية المطلقة. وفى ذلك يقول الفارابى "كل ما كان أقرب إلى المادة الأولى كان أخس، وكل ما كان أقرب إلى صورة الصور كان أشرف"[٧٠].

وبناء على ذلك يرتب الفارابى الموجودات على الوجه التالى "الموجودات الممكنة على مراتب. فأدناها مرتبة ما لم يكن له وجود محصل ولا بواحد من الضدين وتلك هى المادة الأولى، والتى في المرتبة الثانية ما حصلت لها وجودات بالاضداد التى تحصل فى المادة الأولى — وهى الاسطقسات. وهذه إذا حصلت موجودة بصور ما. حصل لها بحصول صورها أمكن أن توجد وجودات أخر متقابلة أيضا فتصير مواد لصور أخرى ولا تزال هكذا إلى أن تنتهي إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخرى. فتكون صورة تلك الموجودات صورا لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة، والمادة الأولى أخس الموجودات الممكنة"[٧١]. وهكذا تفاضلت

الموجودات بحسب صورتها فأصبحت صور الاسطقسات فى أدنى مرتبة، ثم صور الأجسام المعدنية وهى أرفع مرتبة من صور الاسطقسات، ثم صورة النبات على تفاضلها أرفع مرتبة من صورة الأجسام المعدنية، ثم صور أنواع الحيوان غير الناطق على تفاضلها أرفع مرتبة من صور الأجسام المعدنية، ثم صور أنواع الحيوان غير الناطق على تفاضلها أرفع من صور النبات ثم صور الحيوان الناطق وهى الهيئات الطبيعية التى له بما هو ناطق أرفع من صور الحيوان غير الناطق(٧٢).

وهكذا نستطيع القول بأن الصورة قد احتلت هذه المكانة السامية فى مذهب الفارابى وما ذلك إلا لتأثره بأستاذه أرسطو. وقد يتساءل البعض كيف أعطيت الصورة هذه المكانة وهذا التفضيل فى مذهب أرسطو وهو فى نفس الوقت يرفض القول بالمثل التى نادى بها أفلاطون بل وينفيها نفياً لا يقبل جدال.

والواقع أن أرسطو فى نظريته فى الصورة لم يكن قد تخلص تماما من نظرية المثل الأفلاطونية.

يقول برتراند راسل "إن الصورة عند أرسطو أكثر حقيقة فى وجودها من المادة وهذا يذكرنا بالمثل الأفلاطونية التى لا وجودا حقيقيا إلا لها، فالظاهر أن التغيير الذى أدخله أرسطو على ميتافيزيقا أفلاطون أقل مما يصوره لنا، ويعزز قوله بقول زلر "إن أرسطو لم يحرر نفسه إلا نصف تحرر من قبل أفلاطون نحو تجسيد المثل فقد كان للصورة عنده ما كان للمثل عند أفلاطون من وجود ميتافيزيقى قائما بذاته. وهو الذى يعتمد عليه وجود الأشياء الجزئية كلها(٧٣).

القسم الثاني
علــل الموجــودات

تمهيـــــد:

عرفنا سابقا أن الفارابى قد انتهى مـن بحثـه فـى مبادىء الموجـودات الطبيعية إلى أنـها مركبـة مـن مادة وصورة وهـى علتا طبيعتها، إلا أنه لكى يفسر لنا وجود هذه الموجودات يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية وعلـة غائيـة هما سبب وجود الصورة فى المادة.

وإذا كان الفارابى لم يترك لنا رسائل أو مؤلفات يبحث فيها موضوع العلية أو السببية بالتحديد، فإن آراءه حـول هـذا الموضـوع جاءت متناثرة فى بعض رسائله ومؤلفاته، وتميزت بالغموض والإيجاز كعادته.

وقد حاولت جاهدة استخلاص رأيه مما عثرت عليه فى ثنايا مؤلفاته مـن نصوص موجزة وبما يتيح لى تناول المشكلة من جميع النواحى سواء مـن ناحية أنـواع العلـل، أو مشكلة السببية، أو رأيـه فـى الصدفـة والاختيـار، أو مشـكلة السببية وعلاقتها باللزوم والتلازم والفعل والانفعال.

ومما لا شك فيه أن دراسة العلل تعد على جانب كبير مـن الأهميـة. فنظرية العلل شرط ضـرورى مـلازم للحركـة فالعلـة الماديـة وإن كـانت سلبية إلا أنـها تفترض استعدادا للحصول على الصورة والعلة الصورية نظرا لأنها تضفى على المادة حقيقتها فهى علة إيجابية، والعلة الثالثة وهى العلة الفاعلة فإنها تـدل علـى الحركـة مـن حيث أنها سبب انتقال الشىء من حالة القوة إلى حالة الفعل، وأما العلة الرابعة الغائية فإنها تكشف عن غاية الحركة إذ لأجلها تحصل الصورة فى المادة.

وعلى ذلك فالحركة ليست إلا الجمع بين تلـك العلـل فـى علتـين رئيسيتين هما المادة والصورة وذلك عبر الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بفضل فعل التشوق الطبيعى والعشق.

أما إذا أردنا أن نفهم التغيرات التى تقع فى الطبيعة من الأشياء وفسادها فلابد لنا من دراسة العلل.

هذا بالإضافة إلى أن معرفة الموجود حق المعرفة لن يأتى من البحث فى مبادئه وتركيبه فحسب، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله ومدى تأثير كل منها في أحوال الجسم.

والواقع أن نظرية الفارابى فى العلل لا تغوص فقط فى أعماق الفلسفة الطبيعية بالبحث عن أسباب الموجودات بل إنها ترتبط أيضا بكثير من المجالات الميتافيزيقية في فلسفته. ويبدو ذلك واضحا حين يركز بحثه على بيان أهمية العلة الفاعلة مثلا فنجده يتطرق إلى البحث فى ممكن الوجود، وواجب الوجود.

كذلك يتطرق من هذه المسألة إلى البحث فى قدم العالم وحدوثه؟ ونظرية الفيض وصدور الموجودات.

وهذا التداخل بين الجانب الفيزيقي والجانب الميتافيزيقى وإن كنا لا نجده عند أرسطو إلا أننا يمكننا أن نلاحظه بوضوح فى مذهب الصدور فى الأفلاطونية المحدثة[٧٤].

هذا بالإضافة إلى تأثره بالجوانب الدينية التى يعتنقها والتى ظهرت بصورة واضحة عند دراسته للعلة الغائية. ويعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اتجهوا اتجاها مخالفا لأرسطو من جهة، وللمتكلمين من جهة أخرى فى بيان العلاقة بين الأسباب ومسبباتها. فبينما يجعل أرسطو العلة النهائية أو القصوى علة غائية فقط[٧٥]، نجد الفارابي يعتبرها علة فاعلة غائية، وبذلك يجعل فعل الله مستمرا، بينما نجد الأشاعرة من المتكلمين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

أولا: العلل الأربعة فى فلسفة الفارابى:

والعلل عند الفارابى كما هى عند أرسطو أربعة: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، إذ يقول "مبادىء الوجود أربعة: ماذا وبماذا وكيف وجود الشيء فإن هذا يعنى به أمر واحد. وعماذا وجوده ولماذا وجوده. فإن قولنا عماذا وجوده ربما يدل به على المبادىء الفاعلة وربما دل به على المواد فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة"[٧٦]. المادة والماهية والفاعل والغاية.

فالفارابى يؤكـد هنـا أن علـل وأسباب الموجـودات أربعـة، وهـو فـى تقريره لهذه العلل ينقد من اقتصر من المذاهـب علـى علـة واحـدة سـواء كـانت هـذه العلـة مادية (وهـو مذهـب انطيفـون وأتباعـه) أو علية صوريـة (وهـو مذهـب الفيثـاغوريون وأفلاطون)، ويقـرر حقيقـة هامـة أقـام عليها نظريتـه فـى مبـادىء الموجـودات وعللها وهى، أن العالم مركب فى الحقيقة من بسيطين هما المـادة والصـورة، وإن الـتركيب لا يكـون فـى شـىء واحـد إذ أن أقـل مـا يقـع عليـه الـتركيب والانحـلال شـيئان لأن الشىء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال[٧٧].

فالعلة المادية: هى العلة التى هى جزء مـن قـوام الشـىء يكـون بهـا الشـىء هو ما هو بالقوة[٧٨] وهى الحاملة لصورة الشىء كالبرونز فى التمثال إذ لولا البرونز مـا صنع التمثال "فالمادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هى فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة"[٧٩].

فالعلة المادية لشىء مـا مـن الأشياء هـى الهيـولى التـى يتكـون منهـا، وهـى المادة الخام والتى تصبح هى الشىء.

والعلة الصورية: هى هيئة الشـىء أو شـكله أو طبيعتـه أو ماهيتـه التـى تجعـل الشىء هو هو، والتى بها تصير مادة التمثال "البرونز" تمثالا بالفعل[٨٠]. فالعلة الصورية تفيد تقويم المادة، وتفيد الشكل، وأنها تعـد حقيقـة كـل شـىء جوهـرا كـان أو عرضا. دليل هذا أن الصورة كعلة صورية تعد بالقياس إلى المركب منها ومـن المـادة جزءا بـالفعل، أمـا وجـود المـادة فلا يكفـى فـى كـون الشـىء بـالفعل بـل فـى كونـه بـالقوة "الصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهـر المتجسم جوهـرا بـالفعل. فإن كل نوع إنما يحصل موجودا بـالفعل وبأكمل وجوديـة إذا حصلـت صورتـه. وما دامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلـك النـوع بـالقوة"[٨١].فالمـادة هـى بالقوة سرير وبالصورة تصير سرير بالفعل فهذه العلة تكون مبدأ فـاعلى للمـادة لـو كـان وجودها بالفعل، كما يكن اعتبارها جزءا للعلة الفاعلية وإن كانت تعد فى الـواقع علـة صوريـة للمركـب منها ومـن المـادة، إذ أنهـا صـورة للمــادة وليسـت علـة صوريـة لهـا "الصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهى علة صورية للمركب وليست علة للمركب"[٨٢] وهنا نجد تقارب عند الفارابى كما هو الحال عند أرسـطو بـين العلـة الصورية والعلة الغائية، فالصورة تضفى على المادة حقيقتها حتـى تصبـح العلـة الغائيـة

في آخر الأمر غير متميزة تمامًا عن العلة الصورية يقول الفارابي الغايات في الأمور الطبيعية هي نفس وجود الصور في المادة لأن طبيعة ما إنما تتحرك لتحصل صورة ما في مادة"[٨٣].

وهكذا يفسر الفارابي علية الشيء من حيث وجوده في الخارج والعقل، أي من حيث ذاته، وهذا التفسير الذي تأثر فيه أرسطو إلى حد كبير وكان شائعا عند من سبقه من الفلاسفة كالكندي[٨٤] لم يعد مقبولا في عصرنا الحديث. فلو أخذنا مثلا "تعريف" جون ستيوارت مل "للعلة على أنها" الحد السابق غير المتغير واللا مشروط" فإن هذا التعريف يستبعد العلة الغائية، لأن العلة الغائية هي النهاية وليست حدا سابقا في الزمان، كما أنها لا تتضمن العلل الصورية لأننا لا نفكر الآن في مفهوم الشيء باعتباره جزءا من علته، ولا يأخذ هذا التعريف سوى العلتين المادية والفاعلية ولكن ليس بالتفسير الأرسطي لهما، لأنه ينظر إليهما على أنهما قوة مثالية تعمل منذ البداية بل من النهاية، بينما ينظر العلم الحديث إلى العلة الفاعلة على أنها الطاقة التي تنتج الحركة وهي طاقة آلية خالصة.

ولكن يجب أن نلاحظ أن العلم الحديث لا ينكر العلتين الصورية والغائية بالمرة، كل ما هنالك أنه يعتبرهما خارج مجاله، إذ مجاله العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما[٨٥].

ولما كان كل جسم وكل عرض فله فاعل ومكون عنه وجد كما يقول الفارابي[٨٦] فإن *العلة الفاعلة* هي المبدأ الذي صورة الشيء عنه كالفنان الذي صنع التمثال لأنه العلة التي قلبت البرونز وصيرته تمثالا. فالفاعل عند الطبيعيين[٨٧] هو مبدأ التحريك، والحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل في المادة فيكون هذا المبدأ هو سببا لتحريك غيره أو خروجه من القوة إلى الفعل[٨٨].

فإذا كانت العلة الفاعلة تفيد التحريك فإن علاقتها بالعلة المادية والصورية والغائية تتضح تمام الوضوح، فمن جهة المادة يكفي فيها الاستعداد لملاقاة القوة الفاعلة، ومن جهة الغاية لابد من وجود المبدأ الفاعلي إذ أنه سبب للغاية، ومن جهة الصورة لابد من وجود المبدأ الفاعلي إذ أن المادة وحدها لا تكفي في تصور الكائن، وعموما فإن أهمية هذه العلة ستضح أكثر عند دراستنا للعلة الغائية.

العلة الغائية: يذهب الفارابى إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، أو كما يرى "أرسطو" أنها القصد أو الغرض الذى يرمى إليه الفاعل مما فعل كغرض الفنان من صنع التمثال، كحب الفنان أو نيل المجد، أو تخليد ذكرى صاحب التمثال[٨٩]. فكل ما هو جسمانى فهو إما لغرض وغاية، وإما لازم وتابع لشىء هو غرض وغاية[٩٠]، وليست الغايات فى الأمور الطبيعية- كما يرى الفارابى – سوى – وجود الصور فى المادة، فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة "والعلة يجب أن توجد مع المعلول فإن العلل التى لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقية بل معدات أو معينات وهى كالحركة"[٩١] مثال ذلك أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلا حصلت الصورة الموجودة فى السرير، وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة فى الوجود والأعيان[٩٢].

فالذى يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية هى مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلا تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة وهى الصورة التى فى الابن، وتعد علة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهى الصورة التى فى الأب[٩٣].

وهكذا ينتهى الفارابى إلى القول بأن تلك حال الأجسام الطبيعية فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض ولغاية وكذلك كل أمر وغرض قوامه فى الأجسام الطبيعية فإنه أوجد لغرض ولغاية ما[٩٤].

والواقع أن دراسة الفارابى للعلة الغائية يتداخل فيها الجانب الفيزيقى مع الجانب الميتافيزيقى بحيث يصعب الفصل بينهما، ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار الفلسفة الطبيعية تتعلق باعتبارها العلة الرابعة من علل الموجودات، كما تتعلق برفضه القول بالاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية فى عالم الطبيعة، إلا أننا نلاحظ غوصه دائما فى أعماق ما بعد الطبيعة. فحين جعل تحقق الموجودات فى العالم الخارجى لا يكون إلا بمحرك من خارج مفارق، هذا المحرك المفارق لم يكن إلا من عالم ما بعد الطبيعة وهو ما يستمد من التصور وجوده فيعطى التصديق قوة اليقين لان اليقين إنما هو نتيجة انتقال التصور من القوة إلى الفعل عبر سببه الخارجى المفارق له[٩٥].

وقد استخدم الفارابى فكرة الغائية ليستدل بها على وجود الله، كما أننا سنجده قد ربط بين الفكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية، فالله ليس عله غائية كما كان عند أرسطو بل أن عنايته تسرى فى الكون بأسره نظرا لأنه عله فاعله وغائية.

كما انه حاول تفسير الشر بحيث لا يتعارض فى وجوده مع التسليم بالغائية والعناية الإلهية، فذكر أن الخير والنظام مقصودان بالذات. أما الشر فإنه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها وعلى سبيل العرض، أى أن ما يجرى من فساد أو شر هو فى صوره الهيولى لا من قبل تقصير الفاعل، فالسبب الذى من أجله كان النظام فى أفعال الأمور الهيولانية هو أن مبدأ كل واحد من هذه لا يمكن أن يوجد له بالطبع أكثر من هذا وعلى هذا يكون الشر حادثا بالعرض[٩٦].

وهكذا استطاع الفارابى إثبات الغائية فى عالم الطبيعة.

وينتهى الفارابى من بحثه فى العلل بإثبات أن كل عله مكملة للأخرى ولا يمكن أن تقوم أحدهما مقام الأخرى. فلكل علة دورها فى التأثير ولكن على اختلاف فى تأثير كل واحدة منها، فالغائية تأثر فى العلة الفاعلة من جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر فى الغائية من جهة وجود الفعل الذى بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية، وهاتان العلتان الوجوديتان يرتبطان بالعلتين المادية والصورية التى تكونان ماهية الشىء وطبيعته، وبهذا ترتبط العلل الأربع لتوضح لنا ماهية الشىء. وماذا وبماذا وكيف وجوده، وعماذا وجوده، ولأجل ماذا وجوده.

فالفارابى يوضح لنا أننا نعرف ماهية الشىء وجوهره (أى صورته) والذى يتحدد بالسؤال "ما هو". كما نعرف مادته وهيولاه الذى يتحدد بالسؤال "مما هو" أو "عن ماذا هو" وعندما تتم لنا معرفة مادة الشىء بعد معرفة صورته، فالإنسان يحاول معرفة علة ارتباط المادة بالصورة، وهذه العلة هى المحرك الأول المباشر أو العلة الفاعلة، وعندما نعرف هذه العلة نحاول معرفة علة وجود الشىء أو سبب تحريك المحرك والغاية من وراء ذلك وتلك هى العلة الغائية. "أما عن ماذا وجوده يطلب به الفاعل والمادة، ولماذا وجوده يطلب به الغرض والغاية التى لأجلها وجوده"[٩٧] وعندما نعطى هذه العلة الرابعة إلى جانب العلل الثلاث الأولى فقد كمل العلم بالشىء أو عرفت مبادىء أو أسباب وجوده[٩٨].

ثانيا: الفارابى ومشكلة السببية:

كانت الفلسفة اليونانية إجمالا تؤمن بحتمية القوانين الطبيعية فى العالم العلوى، بينما ترد قوانين الطبيعة على هذه الأرض إلى الصدفة. وقد أدرك الفارابى خطأ هذا التصور فقام يناهض هذا الاتجاه ووضع نظرية تثبت حتمية القوانين الطبيعية فى العالم العلوى، والعالم السفلى من خلال نظرية الصدور.

لقد اتضح لنا مما سبق أن دراسة الفارابى للعلل والأسباب كانت منصبه أساسا على الكشف عن أسباب الموجودات متابعا فى هذا أرسطو على وجه الخصوص إلا أن نظرية الفارابى فى مشكلة السببية لا ترتبط بالصراع بين نظرة الفلاسفة ونظرة المتكلمين كما ارتبط اسم "ابن رشد" فى دراسته المستفيضة ونقده لنظريات الأشاعرة على وجه الخصوص حيث نجد أن المتكلمين قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله؟؟ وسنرى أنهم أغلقوا ملاحظة القوانين الطبيعية، ويرون أنه لا شيء يحصل فى العالم حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية وإنما يرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية. والله عندهم ليس هو العلة الأولى كما هو عند الفارابى وفلاسفة الإسلام، بل هو فاعل الطبيعة وظواهرها(٩٩).

ورغم أن المعتزلة وهم من المتكلمين قالوا بحتمية القوانين الطبيعية، إلا أنهم لم يصلوا فى ذلك إلى مبدأ السبب الكافى الذى يرتبط ارتباطا مباشرا بالعلة الغائية. ففى مذهبهم أن العالم خلق على الصورة التى هو عليها، وفى الوقت الذى خلق فيه حسب مبدأ الأصلح وبهذا تكون كل القوانين الطبيعية مسببة ومقننة على الوجه الذى هى عليه(١٠٠).

ويعقب على ذلك "موسى بن ميمون" بقوله الفلاسفة يسمون الله العلة الأولى والسبب الأول، والمتكلمون يهربون من هذه التسمية، ويسمونه الفاعل ويظنون أن فرقا عظيما بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل لأنهم قالوا: إن قلنا أنه علة لزم وجود المعلول، وهنا يؤدى لقدم العالم، وأن العالم له على جهة اللزوم، وإن قلنا فاعل فلا يلزم منه ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله بل لا يتصورون معنى كون الفاعل فاعلا إلا بأن يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل. كما يرى أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل فى هذا المعنى

لأنك إذا أخذت العلة أيضا بالقوة فهي تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلا بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبنى البيت ليس هو بناءا بالفعل لكنه بناء بالقوة، كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبنى بيت بالقوة، وحين يبنى فهو بناء بالفعل ويلزم وجود شيء مبنى ضرورة. وما ربحنا شيئا فى تفضيل إسمية فاعل على إسمية علة وسبب كما يرى ابن ميمون[١٠١].

وحقيقة الأمر فإن فكرة السببية عند الفارابى يشوبها بعض الغموض والاضطراب نظرا لأنه يخلط فيها بين المجال الفيزيقى والمجال الميتافيزيقى. فهو يحاول أن يصعد من العلة الغائية التى بحثها فى المجال الطبيعى إلى أن يربط بين وجود هذه العلة وبين وجود مسبب لها فينتقل بحثه من المجال الفيزيقى إلى المجال الميتافيزيقى عندما يعمم أفكار العناية والغائية، وبحيث يبدو الكون له مظهرا لعناية الخالق به. وقد فعل ابن سينا ذلك، كما أن ابن رشد من تقريره أسباب محددة لكل موجود من الموجودات، انتقل منها إلى تقرير العناية والغائية وهما الفكرتين التى استند إليهما فى استدلاله على وجود الله[١٠٢].

والفارابى فى تقريره للسببية يعتقد أن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة، وليس فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب. فهو يؤكد حتمية السببية بصيغة واضحة فيقول "كل ما لم يكن فكان فله سبب"[١٠٣].

والمعروف أن ما لم يكن فكان هو "الممكن الوجود" الذى لا يصير وجوده واجبا متحققا بالفعل إلا بعلة تكون سببا لحركة الممكن من حالة القوة التى كان فيها إلى ما يصير إليه بالفعل[١٠٤].

وينفى الفارابى أن يكون المعدوم سببا لحصوله فى الوجود، لأن كل ما يحدث فى عالم الممكنات من صيرورة، وتبدل، وكون وفساد لا يحدث إلا بسبب معلوم لأن المعدوم لا شيء، وليس اللا شيء مما يتصف بما قد يكون به سببا لشيء "والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا"[١٠٥]. فالأسباب تستحدث بعد أن لم تكن، والعوامل الفاعلة تصير أسبابا كلما اكتسبت الوجود كأسباب بفعل أسباب أخرى تحركها من حالة السبب بالقوة إلى حالة السبب بالفعل، أو من حالة السبب

الممكن إلى حالة السبب الواجب الفعل والتأثير كعامل فاعل. ولكن سلسلة العوامل الفاعلة لا تتسلسل إلى ما لا نهاية من العلل والأسباب، بل تنتهي إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها، إذ يقول الفارابي "الحكمة علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هي وكيف هي وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب الأول في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة"(١٠٦).

وهكذا يؤكد الفارابي "أننا لن نجد في عالم الكون طبعا حادثا أو اختيارا حادثا إلا عن سبب"(١٠٧) وكما تتناهي سلسلة الأسباب إلى سبب الأسباب كذلك تتناهي سلسلة الممكنات إلى "واجب الوجود" الذي هو سبب الأسباب والذي تنتهي إليه حتمية تنسيق الحوادث "طبيعية، واختيارية".

كما ينفي الفارابي أن تكون هناك علل ممكنة لا نهاية لها "لأن لكل واحدة منها خاصية الوسط فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار، وكل ما يكون له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف، والطرف نهاية، فيكون استناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود بريئا عن العلل المادية والصورية والفاعلية والغائية"(١٠٨).

ويؤكد "موسى بن ميمون" قول الفارابي ويرى أن وجود علل ومعلولات لا نهاية لعددها محال ولو لم تكن ذوات عظم، مثال ذلك أن يكون هذا العقل مثلا سببه عقل ثان، وسبب الثاني ثالث، وسبب الثالث رابع وهكذا إلى مالا نهاية. وهذا أيضا بين المحال"(١٠٩).

وهكذا تكتشف دراسة الفارابي لمشكلة السببية، وبيان كيفية العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أنه يركز على الكشف عن خصائص معينة لكل شيء، ولذا فقد وجدنا أنه أبطل علم أحكام النجوم إذ يقول والثالث أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان كمن ظن أن الكوكب الفلاني متى قارب أو اتصل بالكوكب الفلاني استغنى بعض الناس وحدث به حادث، وهذه أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط أبدا ولا تنفع فيها التجارب، ولا سبيل إلى معرفتها بالبحث والتفتيش إذ ليس السبب في جهلها قصور الإنسان عن إدراكها، وممتنع أن يكون بها تقدم المعرفة البتة"(١١٠).

ثالثا: إنكار المصادفة والاختيار:

واستكمالا لرأيه فى مشكلة السببية فإنه يقرر: أنه لا اختيار للإنسان ولا مصادفة فى الطبيعة، فالطبع الحادث مثل الاختيار الحادث يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية المنسقة لحتمية كل ما يحدث بأسباب يرتبط بعضها ببعض ارتباطا سببيا بالضرورة وتنتهى بالأول الذى هو واجب الوجود وسبب الأسباب يقول الفارابى "ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شيء مقدر. فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره"[111]. فالفارابى يرى من خلال هذا النص أنه يجب على الإنسان أن يكشف عن حقيقة ما يتوهمه اختيار فيتساءل عن جوهر حقيقة الاختيار الذى هو لا شك فعل "هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن، أو غير حادث؟ إن كان غير حادث فيه، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار لا ينفك عنه، ولزم القول بأن اختياره من غيره،وإن كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه، فإما أن يكون إيجاده الاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه بالاختيار فيكون محمولا على الاختيار من غيره وينتهى إلى الأسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره أى ينتهى إلى الاختيار الأزلى"[112].

والفارابى هنا يؤكد أن إحساس الإنسان بحرية الاختيار محض وهم، لأن الاختيار مثله مثل الحدث فى الطبيعة حادث ولهذا الحادث أسباب محتومة بسلسلة علل تتناهى إلى سبب الأسباب الذى هو الإرادة الأزلية المنسقة لحتمية فعل الأسباب فى كل ما كان بعد أن لم يكن من الحوادث ، طبيعية كانت أو إنسانية. فهى عند الفارابى سواء فلا مصادفة فى الطبيعة ولا حرية للإنسان.

ولكى يفرق الفارابى بين الأمور المضبوطة، والأمور الاتفاقية فإنه يذكر أن العلل والأسباب قد تكون قريبة معلومة ومضبوطة مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه. وقد تكون بعيدة وهذه البعيدة قد يتفق أن تصير معلومة مدركة مضبوطة وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة المدركة منها: كالقمر يمتلىء ضوءا ويسامت بحرا

فيمتد فيسقى الأرض فينبت الكلأ فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الإنسان فيستغنى[١١٣].

أما المجهولة المستعصية على الإدراك فهو "أن يحدث فى العالم أمور لها أسباب بعيدة جدا فلا تضبط لبعدها، فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية فينعقد منها سحائب ويمطر عنها أمطار وتكدر بها أهوية فتتعفن بها أبدان فيرثيهم أقوام فيستغنون ... غير أن الذى يزعم أنه قد يوجد سبيل إلى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذى ذكرت مثل تفاؤل أو معاقبة أو استخراج حساب ...... فهو مدع ما لا يذعن له عقل صحيح البتة"[١١٤]. كما يقول "أمور العالم وأحواله نوعان: أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد: كالحر عن النار وعن الشمس توجد للأجسام المجاورة والمحاذية لهما... والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها، فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات. ولو لم يكن فى العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفاع الخوف والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجد فى الأمور الإنسانية نظام البتة لا فى الشرعيات ولا فى السياسات لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئا لغدة، ولما أطاع مرؤوس لرئيسه، ولما أحسن أحد إلى غيره، ولما أطيع الله، ولما قدم معروف"[١١٥].

ونستخلص مما سبق أن الأسباب عند الفارابى ثلاثة أنواع: قريب معلوم، وبعيد معلوم، وبعيد غير معلوم. وكل ما يحدث فإنما يحدث بسبب محتوم. لكن ما يحدث بفعل أسباب بعيدة غير معلومة نتوهم أنه يحصل اتفاقا إن كان مما يحدث فى الطبيعة، ونتوهم أنه يحصل باختيارنا إن كان مما يحدث فى الإنسان من أفعال يشعر معها أنه مريد مختار[١١٦].

وسواء أدركنا السبب أم لم ندركه فذلك لا يغير من حقيقة حتمية السببية شيئا "فلن تجد فى عالم الكون طبعا حادثا إلا عن سبب".

وإذا كان ظاهر الملاحظة يفيد أن ثمة ما يحصل فى الكون اتفاقا بلا أسباب، فإن ظاهر الإحساس يفيد أن ثمة ما يحصل باختيارنا. ورغم ظاهر هذه الملاحظة وظاهر هذا الإحساس فالفارابى يرى أنه لو لم تكن فى العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة، ولو لم يكن للإنسان وهم الاختيار لأصبحت الحياة مستحيلة

ضمن حدود عالم معلوم أسباب كل الحوادث بحتمية لا اتفاق بموجبها من أحداث الطبيعة ولا اختيار للإنسان.

وإذا كان الفارابى قد ميز بين الإرادة والاختيار، فإن ذلك لا يشير إلا إلى تميز ما نتوهمه اختيارا بدليل رفض الفارابى للمصادفة وللاختيار فهما عنده محض وهمين ينشآن من جهلنا بالأسباب الحتمية للنتائج.

إلا أننا سنجد "ابن سينا" يتعرض بالنقد لمن ينكر الاتفاق والمصادفة ويقول "إن هذا المذهب المبطل للاتفاق المحتج بأن كل شىء يوجد له سبب معلوم، وليس هناك من داع إلى اختلاف سبب هو الاتفاق، لا يؤدى احتجاجه إلى المطلوب، لأنه ليس إذا وجد لكل شىء سبب، لم يكن للاتفاق وجود. بل كان السبب الموجب للشىء الذى لا توجبه من جهة الدوام والأكثر هو السبب الاتفاقى نفسه من حيث هو كذلك. ويتساءل "د. عاطف العراقى" فى كتابه "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" هل نقد ابن سينا هذا صحيح من كل جوانبه؟ ، ويرى أنه خاطىء يعلل ذلك بقوله كيف يكون الاتفاق سببا؟. وهل إذا حدث شىء بالاتفاق فهل يكون ذلك مبررا لإدخال الاتفاق فى جملة الأسباب؟، إن ابن سينا قد غفل عن النتائج التى يمكن أن تؤدى إليها آراء هذا الفريق إذ كيف يتسنى لنا تفسير أسباب شىء ما تفسيرا دقيقا إذا سلمنا بالاتفاق والبخت مهما كانت الصورة التى يكونان عليها[١١٧].

رابعا: العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والإنفعال:

لما كانت علاقة السببية في جوهرها علاقة تلازم ولزوم بين ما يعتقد سبب من جهة وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى، فإن الفارابى يفصل القول فى هذه العلاقة ويقول "اللزوم منه ما يكون عرضيا ومنه ما يكون ذاتيا، فالذاتى مثل وجود النهار مع طلوع الشمس، والعرضى مثل مجيىء عمر عند ذهاب زيد. ومنه أيضا ما هو تام اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم، والتام هو أن يوجد شىء بوجود شىء آخر وذلك الآخر يوجد أيضا بوجود الشىء الأول حتى يتكافيا فى الوجود مثل الأب والابن، والضعف والنصف. والناقص اللزوم هو أن يوجد شىء بوجود شىء آخر وليس إذا وجد ذلك الشىء الآخر وجد الشىء الأول وذلك مثل الواحد والاثنين فإنه ما وجد الإثنان إلا وجد الواحد وليس إذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة"[١١٨].

وواضح من هذا النص أن الفارابى يقصد باللزوم الذاتى التلازم المضطرد، ويقصد باللزوم العرضى الغير مضطرد. فهو لا يرتب على اضطراد اللزوم ضرورة، كما لا يرتب على عدم اضطراب اللزوم عدم ضرورة وإلا لكان اللزوم الذاتى المضطرد لزوما ضروريا، ولكان اللزوم العرضى الغير مضطرد لزوما غير ضرورى.

ونستنتج من ذلك أن الفارابى لا يرى ضرورة التلازم وضرورة اللزوم إلا فى تلازم العلة والمعلول وحتمية لزوم ما يلزم من العلة فى المعلول، أى حتمية العلة وحتمية انفعال المعلول.

ثم يناقش الفارابى العلاقة السببية بين "الفعل والانفعال" من جهة و "اللزوم والتلازم" من جهة أخرى ... فما هى حقيقة العلاقة بينهما وهل هما من باب المضاف؟؟

يقول الفارابى ليس كل شيء يوجد مع الشيء آخر يعدا من باب المضاف لأنا لا نجد التنفس إلا مع الرئة، ولا النهار إلا مع طلوع الشمس، ولا العرض بالجملة إلا مع الجوهر، ولا الجوهر إلا مع العرض.... إلخ، وليس شيء من ذلك من باب المضاف لكنها داخلة فى باب اللزوم[١١٩].

وقد يظن الإنسان أنه إذا تشابه شيئان ثم ظهر أن شيئا ثالثا هو سبب لأحدهما فقد يظن ويتوهم بأن هذا الثالث سبب أيضا للآخر، وذلك لا يصح فى كل متشابهين كما يقول الفارابى لأن التشابه قد يكون لعرض من الأعراض وقد يكون بالذات[١٢٠]. فإذا تشابه مثلا "أ" ، "ب" بالذات وكان "ج" سببا لأحدهما فهو سبب للآخر بالضرورة، وإذا تشابه "أ" ، "ب" بالعرض وكان "ج،"سببا لأحدهما فلا يكون سببا للآخر.

وقد يعتقد البعض أن الفارابى من مفكرة الحتمية السببية، وحتمية القوانين الطبيعية حين يقول "وقد يظن بالأفعال الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق فى النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج"[١٢١]، وأيضا حين يقول "ولولا ما يعرض من التمنع فى المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية"[١٢٢].

والحقيقة أن الفارابى ليس من منكرى الحتمية السببية ولكنه اشتراط لفعل الفاعل المؤثر منفعلا قابلا لفعل الفاعل... فالانفعال والآثار الطبيعية ضرورية محتمة الوقوع كلما توفر الفاعل المؤثر والمنفعل المتأثر، ومثال ذلك وقوع فعل الإحراق

من المحرق بالطبع على المنفعل الفاعل للاحتراق بالطبع، ومثل وقوع التحريك من المحرك بالطبع على المنفعل القابل للتحرك بالطبع.

فهناك تلازم حتمى ولزوم ضرورى بين الفعل والفاعل والانفعال كلما كان فعل الفاعل مؤثرا فى المنفعل القابل للانفعال.

وهذا الشرط الذى وضعه الفارابى لتأكيد فعل العلة الفاعلة يتسق تمام الاتساق مع قول الفارابى بحتمية العلاقة السببية، وأن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شيء يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعى هو العلم بالأسباب أو علم التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من ظواهر.

كذلك العالم الإلهى هو بحث فى السببية والتعليل وتبيان كيفية ارتباط الموجودات وظواهرها العارضة إذا يرتقى صاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال إلى الواحد اللا متناهى الكامل الأول الذى ليس لوجوده سبب[١٢٣].

وهكذا فالمسألة الطبيعية مرتبطة بالمسألة الميتافيزيقية، وليس العلم الطبيعى عند الفارابى غير مرحلة منهجية نحو العالم الإلهى، فهما جوهر الحكمة التى هى عنده علم الأسباب والتعليل "الحكمة علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلها، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هى وكيف هى وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقى على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب فى وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة"[١٢٤].

خامسا: مشكلة من خلال منظور نقدى:

يعد هجوم الغزالى على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول أعنف هجوم شنه مفكر على فلاسفة العصر أمثال "الفارابى و ابن سينا" ولم يكن هذا الهجوم إلا لأنه اعتقد أن الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات يؤدى إلى إنكار المعجزات، وهو يذهب فى "تهافت الفلاسفة" إلى القول بأن مخالفة الفلاسفة تعد أمرا ضروريا إذ ينبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة بحيث أن من سلم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها فإنه ينفى بالتالى قلب العصى ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر[١٢٥].

وعنده أن الاقتران الضروري يقتصر على التلازم بين الحدود والمفاهيم المنطقية فحسب، أما الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب فهو ليس من هذا القبيل، إذ أنه اقتران عرضي جائز مرده إلى التساوق بين حدثين متتاليين، أو إلى الارتباط الزماني أو المكاني، ويرى أن حجة الفلاسفة على حصول هذا الاقتران بين الحوادث الطبيعية هو المشاهدة الحسية، والمشاهدة لا تدل عنده على حصول الشيء بالشيء أي بواسطته، بل على حصوله عنده ومعه، فالعقل يبطل إسناد الفعل إلى الأشياء الجامدة كالنار التي يسند إليها فعل الإحراق وإذا بطل أن تكون الأشياء المشاهدة فاعلة وجب إسناد كل فعل إلى الله.

وأما منشأ هذا التقارن المزعوم بين الأسباب ومسبباتها فهو العادة. على أن هذا التلازم كما يرى الغزالي ليس ضروريا لأن الله الفاعل الحق قادر على خرق العادة باجتراح المعجزات[١٢٦].

وحقيقة الأمر أن فكر الغزالي[*] كان في أكثره متابعة وتقليد للأشاعرة، وقد أنكر المتكلمون عامة (باستثناء جماعة من المعتزلة كأصحاب "أبي الهزيل العلاف" الذين قالوا بالتولد) التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، لأن مثل هذا القول يحد من قدرة الخالق، ولو أنصف الغزالي لميز بين أساس المعجزة وأساس الأمور الحسية بمعنى أننا قد نجد من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وبين الاعتراف بالمعجزات كالفارابي الذي يقرر المعجزة كحقيقة موجودة ويقول" إن المعجزات حق ممكنة في الأنبياء[١٢٧]" وكابن رشد الذي رد على الغزالي أشد الرد متهما إياه بالسفسطة حيث يرى أن من يرفع السببية يرفع العقل، ويبطل العلم[١٢٨] لأن من الأسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود إلا بمعرفته وهي الأسباب الذاتية، وابن رشد يرى أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود. ولو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه وكانت الأشياء كلها شيئا واحد، ولا شيئا واحدا[١٢٩]. أي لاستوى الوجود والعدم واستحالت المعرفة أصلا.

وفي نهاية عرضنا لموضوع السببية عند الفارابي أرى أن تأكيد الفارابي على وجود أسباب للموجودات عن طريقها نتعرف على أفعالها هو تأكيد سليم، فالسببية

رغم كل ما يوجه إليها من نقد عنصر هام فى العلم، ويعتبر برهان الفارابى على حتمية القوانين الطبيعية الذى توصل إليه بناءا على تحليله للعلة التامة التى يصاحب فيها المعلول العلة دون تقديم أو تأخير، بداية التاريخ الفكرى البشرى لتطوير المذاهب والنظريات المتعلقة بالفلسفة الطبيعية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية[١٣٠].

وقد تبنى ابن سينا فيما بعد هذه النظرية، ويمكن القول بأن ابن سينا أكمل ما بدأه الفارابى فيما يتعلق بقانون الحتمية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية.

وإذا كان العلماء فى العصر الحديث يستبدلون بالسببية فكرة القانون فإن هذا القانون، يقوم على السببية، ولكن مفهوم السببية عند الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام كابن سينا مثلا وكما يقول "د. عاطف العراقى" فى معرض نقده لفكرة الغائية عند ابن سينا "هو تصور جامد يقدم لنا تفسيرات كيفية غائية وهذا التصور لا يصح للتعبير عن الكون الملىء بالعناصر الفردية المتكررة إذ أنه لا يعترف إلا بالتجانس الكامل بين الظواهر"[١٣١].

وهكذا فتركيز الفارابى على دراسة الغائية فى علم الطبيعة دفعه إلى الخلط بين المباحث الطبيعية والمباحث الميتافيزيقية بحيث اتجه إلى تفسيرات كيفية لا كمية مما أدى إلى تفسير الظواهر الطبيعية. وقد رأينا كيف أن المنهجية العلمية الموضوعية الحديثة تجاوزت السؤال "لم" واكتفت بالسؤال "كيف" تحصل الظواهر وذلك كى لا تغوص دون جدوى فى متاهات الميتافيزيقيا.

القسم الثالث

لواحق الموجودات الطبيعية (الحركة - الزمان - المكان - الخلاء)

تمهيــد:

يعتبر مفهوم الحركة فى فلسفة الفارابى هو المفتاح الرئيس لمعرفة الطبيعة والموجودات الطبيعية. إذ أنه من خلال تعريفه للطبيعة اتضح لنا أنها تدور حول نقطة جوهرية هى الحركة، فعلم الطبيعة عنده ينظر فى بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة، ومن جهة ماله مبادىء ذلك ولواحقه(١٣٢).والطبيعة بناءا على ذلك هى مبدأ الحركة أو التغير.

فإذا ما انتقلنا إلى تحديده لمبادىء الموجودات الطبيعية ٠وهى المادة والصورة كمبدأين بالذات ثم العدم كمبدأ بالعرض) لوجدنا العلاقة بين هذه المبادىء قائمة على نظرية الحركة. وإن كانت هذه العلاقة تتسم ببعض السمات الميتافيزيقية وذلك عندما ربط بين الهيولى والصورة من جهة، وفكرة القوة والفعل من جهة أخرى، إذ أن تعشق الهيولى المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها أن تكون فى حالة حركية حتى تضاف إلى الهيولى.

كذلك ترتبط دراسته لعلل الموجودات وتحديده لها بأربع فقط وهى "المادة ، والصورة، والفاعل، والغاية"، بنظرية الحركة. إذ أن كل علة منهم لا يمكن أن تؤدى وظيفتها إلا على أساس الحركة.

كما لا يمكن أن نغفل أن الحركة عنصر أساسى فى تقسيم الموجودات إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أى حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة لما دون فلك القمر).

أما علاقة الحركة بالزمان والمكان والخلاء فهى علاقة وطيدة، إذ أنها تعد ثوابع لها. يقول الفارابى: "وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان .... والمكان والخلاء"(١٣٣).

ولا يقتصر دور الحركة على المجال الفيزيقي فحسب، وإنما يتطرق إلى مجالات الميتافيزيقيا، وسنجد أن الحركة هي أساس نظرية الفيض، وحركة العقول وانتقالها من عقل هيولاني إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد، كما أنها جزء أساسي من مفهوم قدم العالم أو حدوثه، إذ أن أحد أدلة أرسطو ومن تابعه من فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمحرك والمتحرك.

وهكذا وربما أن الحركة هي محور الطبيعة الذى تدور حوله إذ ليس فيها شيء أبرز منها، فنظرية الحركة إذن هي نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها. فهي أصل الزمان وأساسه، كما أن الحركة لا يمكن أن تتم إلا في مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكي توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالي فقد نفي وجود الخلاء.

إلا أنني في تناولي لموضوع الحركة وتوابعها عند الفارابي قد واجهتني صعوبة. وهي من أين أبدأ تناول موضوع الحركة عنده؟ إذ أنه على الرغم من هذا الترتيب المنطقي الذى وجدته في أحد كتبه وهو "كتاب فلسفة أرسطوطاليس" في تناوله لموضوع الحركة ولواحقها إذ يقول "ولما كانت الحركة (لها) ماهية تدل على حدها (وأنواع) وكانت من شيء إلى شيء وفي مسافة وفي زمان وكانت عرضا في جوهر جسماني وكانت توجد عن محرك. احتاج إلى أن يفحص عن هذه كلها واحدا واحدا" ولواحقه الذاتية[١٣٤] إلا أنه لم يتبع ذلك النظام أو الترتيب المنطقي الذى سار عليه أرسطو من قبل، وافتقد الوحدة الموضوعية في تقريره للحركة، وكذلك الزمان والمكان والخلاء كتوابع لها، جاء حديثه عن كل حد منها كشذرات متفرقة منفصلة غير منتظمة في ثنايا كتبه ورسائله. وهكذا حاولت على قدر الإمكان استخلاص نظرية محددة المعالم توضح رأى الفارابي في الحركة وعلاقتها بالموجود الطبيعي.

١-الحركة (تعريفها - المقولات التى تقع فيها - أنواعها وخصائصها)

أولا : تعريف الحركة والأمور التى تتعلق بها:

حين حد الفارابى الطبيعة ذكر أنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريده، فالطبيعة فى ضوء هذا التعريف تحدد من حيث وجود الحركة داخل الجسم المتحرك ذاته، أى أنه لا يتحرك عن طريق قوة خارجية[١٣٥]. فالجسم لكى نقول إنه يتحرك بالطبع ويسكن بالطبع فلابد أن توجد فيه قوة التحريك، فمثلا الحجر إذا وضع فى الهواء نجد فيه قوة تحريك ذاتية تدفعه نحو الهبوط تجاه الأرض. هذه القوة هى ما نعنى به طبيعة الجسم.

ولما كان اتجاه العلماء مصورا على العموميات بأوسع معانيها، ولم يكن فى الطبيعة أبرز ولا أجل من الحركة فى صورها أجمع، لذلك كانت طبيعيات أرسطو فى لبها ما هى إلا نظرية للحركة التى هى أعم مبادىء الطبيعة وأهمها.

وإذا كان "أفلاطون" قد اهتم "كأرسطو" بالحركة إلا أنه لم يفكر فى أن يعرض الحركة ويوضح طبيعتها وماهيتها كما فعل "أرسطو"، بل اقتصر على أن يتساءل من أين يمكن أن تأتى الحركة، وما هى صورها الأصلية؟ وانتهى إلى أنه الله كروح للعالم هو مبدأ الحركة لجملة العالم ولجميع أفراد الموجودات[١٣٦]. ولما كانت الطبيعة هى مبدأ التغير والحركة، وكانت دراستنا موجهة إلى الطبيعة، إذن فعلينا أن نعرف ما هى الحركة لأن جهلنا بالحركة هو جهل بالطبيعة فى جميع الأجزاء التى تتكون منها. فإذا عرفنا ما هى الحركة وجب علينا أن نعرف الأحوال التى تصحبها دائما، والظواهر التى تقتضيها كما يقول أرسطو[١٣٧].

وحين سئل الفارابى عن الحركة ما حدها قال "ليس للحركة حد لأنها من الأسماء المشكلة إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها أن يقال أنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل"[١٣٨].

ووفقا لتعريف الفارابى فالأشياء فى العالم إما أن تكون بالفعل من كل وجه "كخالق السماوات والأرض"، وإما أن تكون من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة كمقدورات الله والزمان والحركة من حيث يمكن خروجها من القوة إلى الفعل، إلا أن هذا الخروج عن القوة إلى الفعل قد يكون دفعة واحدة، وقد يكون تدريجيا.

وبناء على هذا الشرط يمكننا أن نقول بمقولات معينة دون غيرها تقع فيها الحركة إذا نظرنا إليها من جهة القوة والفعل. ولما أنه لا حركة خارج الأشياء كما يرى "أرسطو" فيلزم دائما حينما يتغير الموجود أو يحدث التغير إما فى جوهر الموجود، وإما فى كمه، وإما فى كيفه، وإما فى أينه. ولكن بما أن الموجود يمكن أن يكون إما حقيقيا "أى موجود بالفعل وإما ممكنا "أى موجود بالقوة" فيكون من الممكن إلى الحقيقى هو الذى يكون الحركة. هذا إلى أننا يجب أن نضع فى اعتبارنا مفهوم الزمان على أساس أن الحركة يؤخذ فى حدها الزمان إذ أنه مقياس الحركة من جهة المتقدم والمتأخر[١٣٩].

ولنا أن نتساءل هل ارتضى الفارابى هذا التعريف للحركة فحسب؟ فى حقيقة الأمر أن الفارابى لم يفصح عن ذلك كعادته، ولكننا وجدناه يشير فى أحد مؤلفاته إلى تعريف آخر للحركة وهو أنها "كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو كذلك"[١٤٠].

ويبدو أن الفارابى قد وجد فى التعريف الأول عدم كفاية فى "حد الحركة" ووجد أنه يتضمن بيانا دوريا خفيا فأضاف هذا التعريف الأخير. ومما يؤكد ذلك ما أشار إليه "عضد الدين الايجى" فى "مواقفه" حين رأى أن ما ذكره المعلم الأول وأتباعه "كالفارابى" وابن سينا"فى تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم (أى قدماء اليونان) من أنها خروج من القوى إلى الفعل بالتدريج؛ ولكن أرسطو وأتباعه إذا كانوا قد عدلوا فى هذا التعريف فلأنهم رأوا أن التدرج هو وقوع الشىء فى زمان بعد زمان. ولما كان الزمان هو مقدار الحركة فيلزم الدور إذن[١٤١].

ولذلك لم يقتصر الفارابى على فكرة القوة والفعل فى تعريف الحركة، وإنما نظر إليها من زاوية معينة وهى صلة الحركة بالمحرك والمتحرك، والزمان الذى تقع فيه الحركة، والنقطة التى منها تبتدىء والحد الذى إليه تنتهى يقول الفارابى "ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى فإذن يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك، وإن كان المحرك أيضا متحركا احتاج إلى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شىء بذاته. فإذا يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركا وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال"[١٤٢].

وهذا النص للفارابي يوضح لنا أن تعلق الحركة بالمحرك أمر ظاهر لا يحتاج إلى دليل، لأن وجود الحركة يستلزم وجود المحرك "ولا يتحرك شيء بذاته".

وأما صلة الحركة بالمتحرك فهي أيضا واضحة، لأننا لو رجعنا إلى تعريف الفارابي للحركة لوجدنا أن الحركة لا تكون إلا في المتحرك وعلى هذا فلو تصورنا الحركة فلابد أن نتصور معها متحركا.

وإذا عرفنا أن تعريف الحركة يقتضي وجود طرفين طرف منفعل يقبل الحركة أو التغير، وطرف آخر هو الحركة ذاتها أو الفعل الذي يتحقق في مادة تقبله كالحركة المكانية مثلا، فسنجد طرفا قابلا للنقلة ثم حركة النقلة ذاتها. ولذلك لا تقع الحركة فيما هو تام بالفعل، وإنما فيما هو بالقوة وسائر إلى الفعل، فالحركة لا يمكن إرجاعها إلى ما هو بالقوة تماما، ولا إلى ما هو بالفعل تماما، وإنما إلى ما هو وسط بينهما. إذ أن الحركة هي تحقق الفعل مع عدم إكماله(١٤٣).

إذا عرفنا ذلك أمكننا أن تميز مبدأ حركة عن نهاية حركة كما أن ذلك يثبت وجود زمان بين المبدأ والنهاية.

وإذا كان المبدأ والمنتهى، والزمان من الأمور الواضحة بالنسبة للحركة المكانية، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة للحركة في الوضع، إذ يتعذر تحديد آن معين ونقطة بداية، وحد تنتهي إليه هذه الحركة. ولكن ذلك لا ينفي لزوم هذه الأشياء أيضا للحركة في الوضع كما سيتضح لنا عند الحديث عن حركة الفلك(١٤٤).

ثانيا : المقولات التي تقع فيها الحركة:

حين سئل الفارابي عن الحركة وفي أي المقولات(*)هي قال "إن هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد"(١٤٥).

إلا أن هذا التحديد من جانب الفارابي لعدد المقولات التي توجد بها الحركة يعتبر تحديد ناقص، والدليل على ذلك أنه ذكر أن الحركة تقع في مقولة "الأين" وهي التي تشمل حركة النقلة، ثم في مقولة الكيف وهي التي تشمل حركة الاستحالة ولم يذكر أنها تقع في مقولة الكم التي تشمل حركة الزيادة والنقصان.

كما أنه ذكر أن الحركة تقع في الجوهر وهو الذي يشمل حركة الكون والفساد. ولكننا نعرف أن الجوهر لا تقع فيه الحركة لأن الحركة انتقال من ضد، والجوهر لا ضد له.

ويبدو أن الفارابى قد شعر بهذا النقص والاضطراب فأضاف الحركة إلى مقولة الكم حين سئل عن الحركة وهل هى من الأسماء المشتركة أم هى جنس لتلك المعانى الست إلى يذكرها الحكيم فى قاطا غورياس[١٤٦].

وقد أجاب الفارابى بأن الحركة ليست من الأسماء المشتركة لأن الأسماء المشتركة لا تقال على بعض المعانى التى تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض، ولا بتقديم وتأخير. بينما الحركة تقال على "النقلة" باستحقاق ما يقال على الاستحالة. فمثلا النقلة أولى بهذا الاسم وأقدم، أما الباقية وهى الاستحالة والزيادة والنقصان فهما أشد تأخيرا فيه وأقل استحقاقا.

والحركة من الأسماء التى تقال على ما تحتها من المعانى بتقديم وتأخير، وهى أيضا ليست بجنس لما تحتها. إذ أن البعض منها فى الكيفية، والبعض فى الكمية، والبعض فى الأين، ولا يمكن لأى جنس أن يحتوى على هذه الأجناس الثلاثة[١٤٧].

وهكذا نلاحظ أن الفارابى قد أضاف الحركة الكمية إلى باقى الحركات، وأصبحت المقولات التى تقع فيها الحركة هى: مقولة الكم، ومقولة الكيف، ومقولة الأين.

ثم إن الفارابى حين يتكلم عن الجوهر نفى أن يكون به حركة وقال "وأنه لا حركة فى الجوهر"[١٤٨] ويؤكد ذلك بقوله "وإن الحكيم لما بحث عن حقائق الأمور الموجودة ووجد منها جوهرا قائما بذاته تطرأ عليه الأعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للأعراض"[١٤٩].

ونفى الحركة عن الجوهر لا يعنى أنه فى حالة سكون ولكن سكون يعنى أنه يحدث به تغير والتغير أعم وأشمل من الحركة، إذ أن التغير يكون من طرف إلى طرف ضده أى يكون من لا وجود إلى وجود "ويسمى كونا" أو من وجود إلى لا وجود "ويسمى فسادا"، بينما الحركة انتقال من حال إلى حال، أو من وجود إلى وجود، كما أن التغير يحدث دفعة واحدة وبطريقة غير متصلة بينما الحركة تتم بالتدريج وبطريقة متصلة، وفى ذلك يقول "ابن سينا" "فإن قولنا أن فيه (أى فى الجوهر) حركة هو قول مجازى فإن هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة وذلك لأن

الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة وإذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط"(١٥٠).

وربما يعتقد البعض أن الفارابى قد ناقض نفسه حين نفى كون الحركة فى الجوهر ثم عاد ليثبتها فى قوله "وأن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلل وبعدها وذلك هو الحركة"(١٥١).

والواقع أن هذا النص لا يفهم منه أن الفارابى يقصد الحركة فى الكون والفساد، وإنما يقصد أن الحركة تحدث فى العالم السفلى الذى يتصف بالكون والفساد بسبب قرب العلل أو بعد أى بسبب تغير النسب والإضافات بين أوضاع الأجسام السماوية. ويبدو أن الفارابى قد أطلق القول مجازا كما يقول "ابن سينا"حينما اعتبر الكون والفساد والحركة فى قوله "إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد" بدليل أنه عندما حدد أنواع الحركة أكد أنها أربعة فقط وقال "وأن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية... والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هى الحركة المكانية والكمية والكيفية وأن أصناف الحركات فى هذه الأربعة"(١٥٢).

والفارابى وابن سينا ومن تابعهم من الفلاسفة إن كانوا قد تابعوا أرسطو فى اعتبار الكون والفساد ليسا حركة، فإن الكندى السابق لهم قد اعتبر التغير فى الجوهر أى الكون والفساد حركة(١٥٣) إذ يقول "الحركة الكونية الفسادية هى التى تنقل الشىء من عينة إلى عين أخرى كالغذاء الذى تنتقل عينه التى كانت شرابا أو غير ذلك من الأغذية فصارت دما فهذه الحركة تلقى الدم كونا وتلقى الشراب فسادا أعنى حركة فساد الشراب وكون الدم"(١٥٤).

وسوف نلاحظ أن الكندى إنما اعتبر الكون والفساد حركة. لأن تعريفه للحركة من أنها "تبدل حال الذات" (١٥٥).لا يتطلب حالة التدرج التى يفرضها انتقال الشىء من حال إلى حال، والتى تتميز عن التغير الذى يحدث فجأة كما فى حالة الكون والفساد. وفى ذلك يقول "ابن سينا"أننا إذا تأملنا حدوث وفساد الطبيعة الجوهرية وجدنا أنها إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة. وإذا قارنا قول "ابن سينا" بتعريفه للحركة من أنها "كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو

بالقوة" لتبين لنا أن الكون والفساد لا يعد حركة إذ لا يوجد بين القوة الصرفة والفعل والصرف لهذه الطبيعة كمال متوسط فهى لا تقبل الشدة والنقص.

وابن سينا يرد على قول الكندى بأنه إذا كان المنى يتكون حيوانا يسيرا يسيرا، والبذرة تتكون نباتا يسيرا يسيرا. فإن هذا لا يدل على وجود حركة، لأن المنى لكى يتكون حيوانا يعرض له تكونات أخرى تصل ما بينهما استحالات فى الكيف (الصورة) والكم (المادة). أى لا يزال المنى يستحيل شيئا حتى تخلع عنه صورة ويقبل صورة أخرى حتى يقبل صورة الحياة. وقد يتوهم البعض أن هذا سلوك من صورة جوهرية إلى صورة جوهرية أخرى وأن فى الجوهر حركة ولكن ذلك خطأ[١٥٦].

على أننا نجد بعض الباحثين المحدثين لهم وجهة نظر أخرى فى هذا الموضوع تتلخص فى أن الضرورة العلمية تدعو إلى إعادة النظر فى الأحكام السابقة التى صدرت عن الفلاسفة العرب بحيث تظهر لنا هذه القرارات أن قضية نفى الحركة عن مقولة الجوهر قد لا تؤدى إلى مفارقة حادة فى الحكم على مفهومى الحركة والتغير معا. بحيث يصبح الربط بين الطبيعة وما بعد الطبيعة أسهل تناولا مما هو عليه فى مناهجهم وذلك إذا اعتبرنا التغير الذى يحدث فى الجوهر (ولا يعتبر فى رأيهم حركة) هو نوع من الحركة أكثر شدة من غيره من حيث أن الحركات تختلف شدة وحدة ووضعا. وهو أمر يعترف به الفلاسفة المنكرون للحركة فى الجوهر فلا تناقض إذن من استعمال هذه الدلالات وإضافتها إلى مفهوم التغير[١٥٧].

ومع احترامنا لوجهة النظر هذه إلا أننا فى دراستنا لتراث فلاسفتنا السابقين يجب أن نكون حريصين قدر الإمكان من محاولات تحديث الفكر الفلسفى أو النظر إليها بمنظور العلم الحديث، لأن ذلك سوف يخرجها عن محتواها الذى ظهرت فيه ويبعد بها إلى مجالات أخرى لم تكن فى اعتبار هؤلاء المفكرين ولا فى محيط بيئتهم التى ظهروا فيها.

وعلى ذلك يمكننا تحديد المقولات التى تقع فيها الحركة بعد أن أثبتنا أن الجوهر ليس فيه حركة وهى.

أولا : الكيـف:

يقول الفارابى "فالاستحالة هى تغير يعرض للجوهر فى كيفيته[158] ويقول" والحكيم وجد للجواهر أحوالا تتغير من بعضها إلى بعض مثل أن له لونا،وله علما، وله قوة وله انفعالا، وله فضيلة، وله خلقا، وله شكلا ... وكـل شخص من الجوهر يشبه شخص آخر فى واحد مما ذكرنا فجعل ذلك أيضا جنسا وهو الكيف[159].

فهذه المقولة تقع فيها الحركة وتسمى الاستحالة أو الحركة الكيفية. والحركة تقع فيها على سبيل التدرج وليس دفعة واحدة.

ثانيا : الكـــم:

ووجود الحركة فى الكم لا جدال فيه، ويطلق عليها حركة الزيادة والنقصان وهى تعرض للجسم الطبيعى ويمكن إدراكها بشكل واضح عن طريق النمو أو الزيادة فى حجم الجسم أو الذبول والنقصان فيه. وذلك بأن يتصل بالجسم مقدار أكبر أو أصغر بتخلخل أو تكاثف عن غير انفصال أجزائه[160] وتسمى الحركة المكانية.

ثالثا: الأيــن:

وهى إحدى المقولات التسع المحمولة على الجوهر "والحكيم لما وجد الجوهر أيضا فى مكان ما يسأل عن مكانه ويجاب عنه بما يستدل عليه فى مكانه فجعله جنسا أيضا وصيره مقولة أين"[161] والأين كما يقول الفارابى يقال على نسبة المتمكن إلى المكان الذى هو فيه وحقيقته كونه فى مكان[162]. أو هو نسبة الجسم إلى سطح الجسم الذى ينطبق عليه[163].

ووجود الحركة فى هذه المقولة لا يحتاج إلى دليل وتسمى بالحركة المكانية أو حركة النقلة وتعد من أبرز الحركات للجسم الطبيعى، ويمكن رد جميع الحركات الأخرى كالكيف، والكم، والوضع إلى هذه الحركة إذ يقول الفارابى "وباقى المقولات محتاجة فى أن تحصل لها ماهيتها إلى هذه المقولة فإن ماهية كل واحدة منها لابد أى يكون فيها شىء مما فى هذه المقولة"[164].

رابعا : الوضـــع:

ويقرر الفارابى وجود الحركـة فـى مقولـة الوضـع مستندا إلى مـا قرره الحكيم (أرسطو) حينما وجد الجوهر فى وضعه بأوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائـه فى مواضع من مكانه المطبق به فى وضع واحـد، فيتغير ويتبدل أمكنـة تلك الأجزاء فـى وضـع آخر، فجعـل ذلـك المعنـى أيضـا جنسـا وصيره مقولـة الوضع[١٦٥]. إلا أنه قصر حركته على حركة الأجرام السماوية حيث يقـول "الحركـات السماوية وضعيـة دوريـة، والحركـات الكائنـة الفاسـدة حركـات مكانية"[١٦٦]. كما يقـول "وأن العارضة للسماويات من الحركات هـى الحركة الوضعية فقط"[١٦٧].

وهكذا تسنى للفارابى تقرير الحركة فى الوضع كما يعد الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين أثبتوا الحركة فى الوضع ونسبوها للفلك الأعلى، وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسفة خاصة ابن سينا وابن باجة وابن رشد، وإن كان هناك بعض الباحثين قد أغفلوا هذه الحقيقة[١٦٨].

أما باقى المقولات وهى: الفعل والانفعال فليس فيها حركـة، لأنـه مـن التناقض أن تضاف حركة إلى حركة، إذا أن الفعل والانفعال يتضمان معنى الحركة. كذلك الحال فى مقولة الإضافة، والملـك. إذ التغير فيهما يكـون دفعة واحـدة كالجوهر تماما.

أما مقولة متى أو الزمان فلا يكون فيها حركة لأن ألزمان مقياس الحركة، ومن ثم فليس هو الذى يتحرك[١٦٩].

وهكذا نجد أنه من بين المقولات العشر لا توجد حركة إلا فى أربع منها فقط وهى : الحركة فى مقولة الأين وهى حركة النقلة، والحركة فى مقولة الكيف وهى حركة الاستحالة، والحركة فى مقولة الكم وهى الزيادة والنقصان، والحركة فى مقولة الوضع وهى الحركة الدائرة التى تكون حول نفسها فى مكان واحد.

وعلى هذا الأساس يمكننا الحديث عن أنواع الحركة عند الفارابى وخصائصها.

ثالثا : أنواع الحركة وخصائصها:

يقول الفارابى "وإن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية فقط، والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هى الحركة المكانية والكمية والكيفية وإن أصناف الحركات فى هذه الأربعة"[١٧٠].

إذا تأملنا النص السابق لوجدنا أن الفارابى يصنف الحركة وفقا لطبيعة الأجسام فما يخص السماوية فهى الحركة الوصفية، وما يخص الأجرام الكائنة الفاسدة فهى الحركة المكانية والحركة الكمية والحركة الكيفية.

فالحركة الوضعية: حركة خاصة للأفلاك السماوية وهى تختلف تماما عن حركة العناصر الأرضية، فهى حركة دائرية ليست بداية ولا نهاية، ومن هنا فقد تميزت بأنها متصلة، وهى ليست متضادة لأن الحركات المتضادة هى متضادة فى الجهات والنهايات، أما جهات الحركة المستديرة ونهايتها فإنها بالوضع الذى افترضناه وليس بالطبع وبناء على ذلك فالفلك يتبدل وضعه ولا يتبدل مكانه، فهو فى مكان واحد لا يفارقه، ولكن تتغير نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه وهذه النسبة دليل على وجود الحركة فى الوضع. ولما كان ليس له طرف ونهاية ونقطة نهاية فقد أصبح كالعجلة التى تدور حول نفسها[١٧١].

وهكذا فإذا كانت حركة الفلك حركة مستديرة فهو بالتالى ليس له مبدأ حركة مستقيمة ولا ضد لحركته، [١٧٢]. أما الحركة المكانية، والكمية والكيفية فهى حركة الأجسام الكائنة الفاسدة[١٧٣] والحركة المكانية أو حركة النقلة كما يسميها الفارابى وهى "تغير الجوهر فى مكانه" تعتبر من أولى الحركات وأبرزها ظهورا وأن غيرها من الحركات تعتمد عليها وتأتى فى مرتبة ثانوية بعدها.

فمن جهة أنها أولى الحركات وأسبقها لسائرها فذلك لأن الحركة المكانية تنقسم إلى حركة إستدارة وحركة استقامة" ... أجناس النقلة جنسان: الحركة على الخط المستقيم، والحركة على الدائرة"[١٧٤] وقد أثبتنا سابقا أن الحركة المستديرة وهى حركة الفلك أساس وأصل الموجودات الكائنة الفاسدة بمعاونة العقل الفعال "فتحصل عن الأجسام السماوية.وعن اختلاف حركات الاسطقسات أولا، ثم الأجسام الحجرية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق"[١٧٥].

فهذين "أي الجسم السماوى والعقل" يكملان وجود الأشياء التى تحت الجسم السماوى [١٧٦]. أما الحركة المستقيمة فهى التى على استقامة وتبتدىء من موضوع وتنتهى إلى غيره والعكس. وسبب هذه الحركة هو طلب المكان الطبيعي.

أما أن سائر الحركات تعتمد عليها، أو أنها شرط لحركة الكم والكيف فذلك لأن حركة النمو والنقصان وحركة الاستحالة لا تتم إلا بتماس المحرك والمتحرك، أى لابد من تقاربهما بمعنى أنه لكى يتم نمو ونقصان فلا بد من افتراض نوع من الاستحالة فى الشيء، ولكى تتم الاستحالة لابد من تقريب بين طرفين "علة فاعلة وشيء تجرى عليه الاستحالة أى موضوع لها"، وهذا يعنى النقلة[١٧٧].

والحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين:

إما من الوسط، وإما إلى الوسط.

يقول الفارابى "والحركات (البسيطة المستقيمة) الطبيعية نوعان: الحركة إلى مركز الكل للأجسام (الخفيفة) فإن الحركات التى تكون يمنه ويسره وإلى قدام وخلف ليست بسيطة، وذلك أن لها خصوص الحركة إلى فوق والحركة إلى أسفل"[١٧٨] فالتراب والماء يتحركان إلى المركز، والهواء والنار يتحركان من المركز، أى أن التراب والماء هما العنصران اللذان يتجهان بطبيعتهما إلى الانحدار إلى أسفل بحكم ثقلهما. وأما الهواء والنار فإنهما يميلان بطبيعتهما إلى الصعود إلى أعلى.

وتتميز هاتان الحركتان بأنهما متضادتان يقول الفارابى "وإن الحركات المستقيمة لازمة للبسائط منها وهى اثنتان الحركة إلى أسفل والحركة إلى فوق، وأما العارضة للمركبات فحسب الغالب من البسائط"[١٧٩].

معنى ذلك أن الفارابى يرى أن الحركة المستقيمة سواء كانت من المركز أو إلى المركز فهى حركة العناصر الأربعة "الماء. التراب. النار. الهواء"أو البسائط.

أما الأجسام المركبة فحركتها بحسب الغالب من هذه العناصر، ونظرا لأنها على خط مستقيم فلها ابتداء وانتهاء. كما أن الحركة المستقيمة تطلب أمرا تسكن عنده" الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده وذلك على أقرب الطرق فهى مستقيمة"[١٨٠].

وكما ذكرنا سابقا فإن سبب هذه الحركة المستقيمة هو طلب المكان الطبيعي.

وإذا كان الفارابى قد أثبت أن هناك نوعين من الحركات وفقا لطبيعة الجسم المتحرك وهما: *الحركة المستقيمة* التى تتميز بأن لها مبدأ ولها نهاية، فهى إما إلى فوق وإما إلى تحت، وقد تكون فى الكم أو فى الأين أو فى الكيف.

والحركة المستديرة: وهى المتصلة التى ليست لها بداية أو نهاية، وهى فى الوضع فقط. فإنه من ناحية أخرى يصنف الحركات سواء كانت مستقيمة أو مستديرة بأنها إما طبيعية أو غير طبيعية. فكيف ذلك؟ تتميز الأجسام الطبيعية سواء كانت بسيطة أو مركبة (عناصر – أفلاك – حيوان ... إلخ) بأنها جميعا حركتها من ذاتها "كل جسم فله قوة تكون ابتداء حركة بذاته"[١٨١]. وعلى ذلك فكل جسم طبيعى له خاصية ذاتية تحركه إلى مكانه الطبيعى سواء كان ذلك المكان هو مركز الكون كما هو الحال بالنسبة للتراب، أو المحيط الخارجى كما هو الحال بالنسبة للنار. ويظل الجسم الطبيعى فى مكانه الطبيعى إلى أن يحركه عامل خارجى من مكانه إلى مكان آخر، فى تلك الحالة يتحرك الجسم ساعيا للعودة إلى مكانه الطبيعى، فإذا ظل الجسم الطبيعى فى مكان غير مكانه الطبيعى فلا بد من قوة غالبة هى القاسر، فإذا زال هذا القاسر عاد الجسم الطبيعى مرة أخرى إلى مكانه الطبيعى، وفى ذلك يقول الفارابى "وإن كل جسم طبيعى بسيط إذا حصل فى مكانه الطبيعى لم يتحرك إلا قسرا فإذا فارقه يتحرك إليه طبعا"[١٨٢].

وهكذا بين الفارابى أن الجسم إذا أخرج قسرا عن مكانه الطبيعى الذى هو له بحسب هذا النظام تكون حركته غير طبيعية، وحين يعود لكى يستقر فيه إذا زال عنه القاسر، فصورته هذه هى ما يسميها الفارابى الحركة الطبيعية والتى تقابلها الحركة الغير طبيعية.

فإذا كنا نقول أن الأجسام الطبيعية تتحرك بطبيعتها إلى مواضعها الخاصة بها فإذا لا يعنى أنها تتحرك دون محرك إذ أن محركها هو طبيعتها، بينما المحرك فى الأجسام الحية أو الفلك هو النفس.

وقد تمسك الفارابى بمبدأ أرسطو القائل "إن كل متحرك فله محرك"[١٨٣] ويشترط أن يكون هذا المحرك غير ذاته إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك

شيء بذاته"[١٨٤] وحتى عندما يبدو وكأن المحرك ليس أي شيء آخر سوى المتحرك نفسه فإنه لابد من التمييز بين المحرك الأول والمحرك الثاني" أو المحرك القريب، والمحرك الأقصى، حتى يمكن إرجاع ضروب الحركة كلها إلى محرك أول هو المحرك الأقصى.

فإذا كان المحرك في الأجسام الطبيعية هو طبيعتها كما ذكرنا، فإن المحرك في الأجسام الحية هو النفس "ومثاله في النفس أنا" رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركا، وأنها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أن له محركا خاصا وله صفة خاصة ليست لسائر المحركين[١٨٥].

وهكذا فالطبيعة في الأجسام الطبيعية، والنفس في الأجسام الحية، والنفس أيضا في الفلك هو المحرك أو سبب حركة هذه الأجسام إذ يقول الفارابي "وأن مبدأ الحركة والسكون إذا لم يكن من خارج فإما أن يكون لحركة لا تتبدل وبلا إرادة أو لسكونه كذلك ويسمى طبيعة، وإما أن يكون لحركات مختلفة متبدلة وبلا إرادة ويسمى نفسانية، وإما أن يكون محركات بإرادة كيف كانت وهذا إما نفس حيوانية وإما نفس فلكية[١٨٦].

والآن فقد عرفنا ما الذي يقصده الفارابي بالحركة الطبيعية، فما هو مدلول الحركة غير الطبيعية عنده؟؟ ذكرنا سابقا أن الجسم حين يكون في مكانه الطبيعي وأخرج قسرا عن هذا المكان الذي هو له تكون حركته هذه غير طبيعية، وحين يزول القاسر ويعود مرة أخرى إلى مكانه، وهذه العودة هي ما يسميها الفارابي الحركة الطبيعية وتقابلها الحركة غير الطبيعية أو "الميل" فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم[١٨٧] وذلك لأن حركة الكائن الفاسد هي حركة مستقيمة، وهذا الميل يختلف عن القوة المحركة للجسم. إذ أن هذا الميل إنما يعد مدافعه تكون في الجسم حين حركته بمقتضاها يدفع بها ما يمنعه عن الحركة، سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية. ويفسر "البيضاوي" هذا المعنى بقوله: "أن الخفة والثقل قوتان يحض من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة، ويسميها المتكلمون اعتمادا، والحكماء ميلا طبيعيا. وهو لا يوجد في الجسم المتمكن من حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة عنه وإليه"[١٨٨].

فإذا كان الجسم الطبيعى فى مكانه الطبيعى فإنه لا يكون له ميل بالفعل بل بالقوة، إذ أن وجوده فى مكانه الطبيعى يفيد أنه فى حالة طبيعية، فإذا قسر على مفارقة مكانه الطبيعى فإنه يعود إليه بفعل الميل الطبيعى الموجود له بالطبع. أى أن هذا الجسم إذا كان فى مكانه الطبيعى فذلك يفيد أنه فى حالة سكون "الحركة الطبيعية تصدر عنها حالة غير طبيعية فهو مؤديه إلى حالة طبيعية أى السكون" كما يقول "الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده"(١٨٩).

وهكذا فإذا كنا قد تحدثنا عن الحركة الطبيعية، والحركة غير الطبيعية بالنسبة للأجسام المتحركة حركة مستقيمة، فهل ينطبق هذا القول على الأجسام المتحركة بالحركة المستديرة؟ أى هل يمكننا أن نصف الأجسام السماوية أو الفلكية بأن حركتها طبيعية أو غير طبيعية؟.

ذكر الفارابى سابقا أن الحركة الطبيعية لا تصدر عن الطبيعة إلا وقد عرضت حالة غير طبيعية، فكل حركة طبيعية إذن لأجل طلب السكون. إما فى أين، أو فى كيف أو فى كم أو فى وضع. أما الحركة التى لا تسكن فلا تعد طبيعية، وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة وهى حركة الفلك حركة طبيعية، إذ لا نجد وضعا أو أينا يتحرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه. إذ أن من خصائص الحركة الدائرية أنها متصلة ليست لها نقطة بداية أو نهاية.

وهكذا فإن الجسم الذى لا يفارق مكانه الطبيعى والذى فيه مبدأ حركة وضعية مستديرة لا يجوز أن يكون فيه مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة معا بقول الفارابى "وأنه لا يجوز أن يكون للجسم البسيط مبدأ حركة مستقيمة وحركة مستديرة"(١٩٠) لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين، وعلى ذلك فإن الجسم المحدد للجهات وهو الذى يكون محيطا بالجسم المتحرك على استقامة إحاطة السماء بما فيها. فيه مبدأ حركة مستديرة فقط لا مستقيمة.

وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة حركة طبيعية إذ لا نجد وضعا أو أينا يتحرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه، وينتهى الفارابى بقوله "وإن الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم. وأن الفلك يلزم بطباعه الميل المستدير"(١٩١).

وهكذا نرى أن تفسير الفارابى للحركة والذى تابع فيه أرسطو قد تميز بالغموض وما ذلك إلا لأنه أقام دراسته وتفسيره على أسس كيفية وجوانب ميتافيزيقية فتوصل إلى نتائج وإن كانت مقبولة ومنطقية فى عصرها إلا أن العلم الحديث ونظريات أينشتين فى النسبية قد أبطلتها، وبدلا من دراسة أمور الحركة والميكانيكا على أسس فيزيقية فقط اتجه العلم الحديث إلى دراستها على أسس رياضية فيزيقية[١٩٣].

٢- الزمان (تعريفه وتعلقه بالحركة والمكان وعلاقته بالنفس واللاتناهى)

تمهيد:

بعد أن تناول الفارابى الحركة كأحد لواحق الموجودات الطبيعية وتعرض بالبحث والدراسة لأنواعها وخصائصها وعلاقتها بالموجود الطبيعى. ينتقل إلى الحديث عن فكرة الزمان كأحد عوارض الحركة وهو فى نفس الوقت من لواحق الموجودات الطبيعية[١٩٣].

ولا يبحث الفارابى موضوع الزمان فى فصل خاص أو رسالة خاصة بحسب ما عندنا من رسائله المحققة المعروفة والموجودة كما فعل لاحقه ابن سينا[١٩٤]، وإن كانت قوائم كتبه فى المراجع التى تترجم له وتذكر مخطوطاته فى أنحاء العالم قد ذكرت له رسالة باسم "مسألة فى إثبات الزمان" وهى مخطوطة فى مكتبة "ملى ملك" بطهران رقم ٤٦٣٩.

ولكننا لم نستطع الحصول على نسخة مصورة من هذه المخطوطة الهامة فاعتمدنا على ما وجدناه من شذرات متفرقة حول هذا الموضوع فى ثنايا كتب الفارابى ورسائله بحيث أمكننا الاعتماد على بعض النصوص التى تدخل فى مجال الطبيعيات والتى يبحث فيها طبيعة الزمان وتعريفه وتعلقه بالحركة والمكان والنفس. إلا أننا وجدنا نصوصا أخرى تبحث فى الزمان من جهة حدوثه أو أزليته وهذا الجانب يدخل فى المجال الميتافيزيقى ويتعلق أساسا بمشكلة قدم العالم أو حدوثه.

ولكننى لاحظت أن آراءه حول موضوع الزمان لا تخلو من بعض الخلط والاضطراب. فقد كان الاتجاه العام الذى سار عليه فى بحث هذه المسألة هو الاتجاه الأرسطى، إلا أنه تحت تأثير عناصر أخرى أفلاطونية، وأفلوطينية اتجه فى بحثه للزمان وجهة أخرى بعدت به عن الخط الأرسطى، وعلى سبيل المثال فهو تابع أرسطو فى القول بأبدية الزمان والحركة، وأن كلا منهما لا ينعدم، ولكنه أيضا استفاد من تمييز أفلاطون بين الزمان والدهر (حيث) اعتبر الأول صورة للدهر له بداية ويتحرك حركة لها نهاية، أما الثانى فهو أزلى باق ثابت وانتهى الفارابى من ذلك

إلى القول بقدم العالم ولكن ليس ذلك من جهة الذات بل من جهة الزمان. وإن كان هذا الرأى يحمل فى جوهره الطابع الأرسطى لا الطابع الأفلاطونى.

وإذا تجاوزنا عن بعض تأثره بأفلوطين والأفلاطونية المحدثة فى إرجاع الزمان إلى النفس الكلية لا باعتبار الزمان لا يوجد بدون عاد، وأن النفس هى سبب الحركة الكلية، وكل حركة فلا زمان بدونها. فإنه فيما عدا ذلك وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو حركة النفس الكلية ولا هو أى حركة بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر[195] كما سيتضح ذلك من تعريف الفارابى للزمان وبيان تعلقه بالحركة والمكان ثم علاقته بالنفس واللاتناهى.

يقول لويس غارديه "لقد تربع على عرش الفلسفة هؤلاء الفلاسفة الكبار الذين تخطى مجدهم عدة قرون والذين يتميز تفكيرهم بتأثير أرسطو وأفلوطين (الذين كثيرا ما وقع الخلط بينهم وبين أرسطو) ثم بينهم وبين أفلاطون، وعدد آخر من الفلاسفة اليونان، وهؤلاء الفلاسفة المسلمون هم الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، فمفهوم الزمان الذى أمكن استخلاصه من آثار هؤلاء الفلاسفة يؤيد الخط الأرسطى الواضح"[196].

أ- تعريف الزمان وتعلقه بالحركة والمكان:

يقول الفارابى "... إن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشىء لا يشمل ذلك الشىء"[197].

ويقول "وحرف متى يستعمل سؤالا عن الحادث عن نسبته إلى الزمان المحدود المعلوم المنطبق عليه وعن نهايتى ذلك الزمان المنطبقتين على نهايتى وجود ذلك الحادث جسما كان ذلك أو غير جسم بعد أن يكون متحركا أو ساكنا أو فى ساكن أو فى متحرك وليس شىء من الموجودات يحتاج إلى زمان يلتئم به وجوده أو ليكون سببا لوجود موجود أصلا"[198].

توضح نصوص الفارابى السابقة فى تعريف الزمان أن العلاقة بين الزمان والحركة هى علاقة تلازم، فلا يمكن تصور الزمان بدون الحركة أو الحركة بدون الزمان. والعلاقة بين الزمان والحركة تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة من حيث أنه مشترك بين الحركات، ومن حيث أنه الذى يعد الحركة فهو مقياسها، ولكنه ليس هو الحركة لأن الحركة منها البطىء ومنها السريع، بينما الزمان له هيئة واحدة

ومن ثم فهو مقياس لحركة الفلك التي تتميز بأنها ثابتة ومتصلة وتتم في مكان متصل يقول الفارابي "جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة وإنما طارية عليه فقد تحقق جوهره. ولذلك قيل الفلك ليس في الحركة والزمان بل مع الحركة والزمان"(١٩٩) فهو إذن يرى أن الزمان يرتبط ارتباطا وثيقا بالفضاء، ويحلل التبريزي شارح ابن ميمون هذه العلاقة بقوله "أما كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر فقد ظهر أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحققه بدونها. أما أنه لا يمكن تحقق الحركة بدونه، فلأن كل حركة فهي على مسافة، وكل مسافة فهي قابلة للانقسام دائما بناء على نفي الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة في زمان فقد ثبت تلازمهما"(٢٠٠).

فالزمان إذن يرجع إلى الحركة، والحركة ترجع إلى المكان، وفي كل هذه المفاهيم الثلاثة نجد متقدما ومتأخرا، وإلا أن هذا التقدم والتأخر يكون خاصية أساسية للزمان، ومن هنا نجد أن تعريف الفارابي للزمان يساير التعريف الأرسطي الذي يرى أنه "عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر"(٢٠١).

وهكذا فالزمان إذن ليس من الحركة إلا على جهة أن الحركة يمكن تقديرها عدديا "فإن الزمان متى ما عارض بأضرار عن الحركة إنما هو عدة عدها العقل حتى يحصي به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن(٢٠٢). فنحن نحكم بالعدد على الأكثر وعلى الأقل في الأشياء وبالزمان فكم على كبر الحركة أو صغرها، وكما يقول "جان فال" فإن أرسطو حاول أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساقا بطابع الفيزياء، وأنه يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية. فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس بل أصبح يعرف فيزيائيا كنظام عددي يبين اتجاه الحركة فهو يبين ما يتقدم وما يتأخر(٢٠٣).

وعلى هذا يمكن القول مع الفارابي أن الزمان لا يوجد بالنسبة لنا إلا بشرط الحركة والتغير إذ أنه لا وجود إلا إذا كان هناك شعور بالتغير والحركة، ويحاول فيلسوف المشرق "ابن سينا" (والذي تأثر في نظريته في الزمان أشد التأثير بالفارابي)(٢٠٤) أن يربط بين الحركة والزمان بالاستعانة بظاهرة الحركة لفهم الزمان فيرى أن من المشاهد أن يبتدىء متحركان بالحركة وينتهيا معا ولكن أحدهما يقطع مسافة أكثر من الثاني بسبب الاختلاف في البطء والسرعة أو التفاوت في عدد

السكونات التى سكنها الجسم أثناء حركته، وهذا دليل على أن للزمان مقدارا معينا يختلف عن مقدار المسافة ومقدار المتحرك، مقدار يختلف عن ذات الحركة أو المتحرك أو المسافة، مقدار هيئة غير قارة وهى الحركة من مكان إلى مكان، أو من وضع إلى وضع بينهما مسافة تجرى عليها الحركة الوضعية. وهذا المقدار هو الزمان[٢٠٥] وفى ذلك يقول الفارابى "الزمان يتشخص بالوضع وكل زمان له وضع مخصوص لأنه تابع لوضع من الفلك مخصوص"[٢٠٦].

وإذا كان الفارابى قد تبين العلاقة بين الزمان والحركة، فإنه يوضح لنا أن الزمان يرتبط أيضا بالمكان ارتباطه بالحركة، إذ أن الحركة ليست متصلة اتصالا مباشرا بالزمان إلا من حيث إن الحركات تتم فى المكان والزمان فى كل مكان، فالزمان متصل لأنه يتعلق بحركة الفلك "وإنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها"[٢٠٧] والحركة متصلة أيضا لأنها تتم فى مكان متصل.

وهكذا يكون لدينا المكان المتصل الذى تتم فيه الحركة المتصلة لأنها تتم فى زمان متصل، فالزمان إذن يرجع إلى الحركة والحركة ترجع إلى المكان[٢٠٨].

وهكذا يرتبط الزمان عن طريق الحركة بالمكان لأن الحركة عند الفارابى كما ذكرنا خاضعة للمقدار الكمى المتصل، فإذا كان الزمان هو مقدار الحركة فهو متصل مثلها[*]. وعليه فإن دراسة الأمور المتعلقة بالحركة مثل المتحرك، وما فيه، وما منه، وما إليه، هو الذى سيوضح هذه العلاقة.

فما منه الحركة، وما إليه المقصود بها المكان الذى بدأت منه الحركة، والمكان الذى ستنتهى إليه حركة الجسم. وهاتان النقطتان نقطة بدء الحركة ونقطة انتهائها تسمى المسافة الممتدة.

ومن هنا اتضحت الصلة بين الزمان والحركة والمكان، وإذ أنه لا حركة إلا فى زمان، والحركة تكون فى المكان، فالزمان والحركة يحتويهما مكان. فالمكان أعم من الزمان وأسبق فى الوجود إذ يقول "فإن متى متأخرة عن أين فإن نسبة وجود الزمان هو أن ينفعل الجسم فى أين ما فيحدث حينئذ الزمان"[٢٠٩] والزمان سيال غير ثابت بعكس المكان الذى هو مالا يفسد بفساد الجسم الحال فيه، بعكس الزمان الذى هو شديد الالتصاق بالحركة.

وهكذا فمفهوم المكان أعم وأشمل من مفهوم الزمان لأن أحداث أوانات الزمان إنما تجرى فى المكان وتابعه له وهى غير مقداره وغير مكانه(٢١٠).

ب- الزمان وعلاقته بالنفس واللاتناهى:

لاشك أن إرجاع الفارابى الزمان إلى الحركة إنما يشير إلى الطابع المادى فى تفسير الزمان وحتى يخفف من حدة هذا الطابع المادى أشار إلى فكرة "الآن" التى يتكون منها الزمان أو التى تقطع الزمان وفى ذلك يقول "وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان وقطعة الآن"(٢١١).وفكرة "الآن" هى فكرة تصوريه تخلعها النفس على الأشياء لإدراك معنى الزمان. وهذا البحث فى مسألة "الآن" إذا كان قد شغل الفلاسفة الذين ساروا على الخط المشائى فإن ذلك يرجع إلى أنهم جعلوا الزمان شأنه شأن الحركة كماً متصلاً. "وأنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها"(٢١٢). أى أنه لا يأتلف من لحظات منفصلة كما هو الحال عند أصحاب مذهب الجوهر الفرد من علماء الكلام الذين ذهبوا إلى أنه يتركب من آنات مفردة(٢١٣)وفى ذلك يقول الفارابى" وأنه لا يأتلف مما لا ينقسم جزء ولا حركة ولا زمان(٢١٤).

"فالآن" لا يعد فى الواقع جزء من الزمان، بل هو حد له يفصل الماضى من المستقبل من غير انقطاع بحيث تتعاقب الآنات دون اقتران بعضها بالبعض وتماسكها نظرا لأن "الآن" يعدم فى نفس اللحظة التى يوجد فيها. وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معانى التقدم والتأخر. ومن هنا يمكننا فهم الترابط بين "الآن" و "الزمان" بفهم العلاقة بين الزمان والحركة(٢١٥).

وهكذا يكون الزمان فى نظره مركباً تركيباً من الآنات الصغيرة التى يفصل بينها نوع من الفراغ الزمنى. فإذا كان "الآن" يؤخذ نهاية للحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة فإن ذلك يؤدى إلى القول كما يرى "ابن رشد" إلى أننا متى لم نشعر "بالآن" لم نشعر بالزمان، إذا عدم شعورنا "بالآن" يؤدى بالتالى إلى عدم شعورنا بالمتقدم والمتأخر فى الحركة. فالزمان ليس شيئا غير قسمة الحركة بالآنات إلى المتقدم والمتأخر(٢١٦) "فالآن" هو الذى يفعل الزمان ويحدده، وبدونه لم يكن متقدم ولا متأخر ولا عدد أصلا. وفكرة "الآن" التى أشار إليها الفارابى تدلنا على إثبات دور النفس فى إدراك الزمان، فالزمان يتوقف على النفس. إنه عدد يحتاج إلى

عاد، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل وهذا يثبت دور النفس. وفى ذلك يقول الفارابى "وإنما هو (أى الزمان) عدة عدها العقل حتى يحصى به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن"[٢١٧].

كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك وهذه الحركة بدورها شرط فى وجود الزمان[٢١٨].

وإذا كان الفارابى قد انتهى متابعا فى ذلك أرسطو إلى أن الزمان يتعلق بالحركة، وأنه لا يتصور إلا معها. وإذا كان قد حد الزمان على أنه "مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر" فإنه يقرر أن هذه الحركة غير محدثة حدوثا زمانيا أيضا، إذ ليس قبلها سوى ذات المبدع قبلية بالذات لا بالزمان. وأن الزمان ليس له فى نفسه أول متقدم عليه أو شىء أول إلا ذات البارى المبدع، وذلك لا يكون للحركة ابتداء زمانى إلا على جهة الإبداع، كما أن الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد دفعه إلى القول بأن كلا منهما حادث ولكن حدوثهما حدوث إبداع، لا حدوث زمان أى أن محدثهما بتقدمهما بالذات لا بالزمان[٢١٩].

فالزمان إذن كما يقرر الفارابى لا متناهى نظرا لتعلقه بالحركة التى لا إبتداء لها ولا نهاية "ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى فإذن يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك"[٢٢٠]. وينتهى الفارابى إلى اعتبار الزمان متصل لا يتركب من آنات وكذلك الحركة فهى متصلة لا تتركب من أجزاء تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية) فطرف الزمان وهو "الآن" وطرف الحركة وهو نقطة البداية أجزاء لا تتجزأ وعليه يصبح من المستحيل تصور أية بداية أو نهاية لأى من الزمان أو المكان أو الحركة[٢٢١].

ويذكر "مونك" أن موضوع الزمان عند الفارابى يمكن استخلاصه من مبادىء فلسفته العامة فيما عبر عنه بالمبادىء الستة للأشياء وهى:

١-المبدأ الإلهى أو العلة الأولى التى هى الواحدة أو الوحدة المطلقة.

٢-العلل الثانوية أو عقول الأفلاك السماوية.

٣-العقل الفعال.

٤-النفس.

٥-الصورة.

٦-المادة المجردة.

فالزمان يكمن فى فلسفة الفارابى داخل نفس المقولات التى يحددها أرسطو وهى المكان والزمان والوضع والكم والكيف، فهذه المقولات هى على التحديد قوالب للوجود، فأى كائن يمكن أن يوجد كجوهر وككم وكمكان وكزمان وكوضع ...إلخ. غير أن هذه المقولات ليست بالرغم من كون أرسطو يعبر عنها بالأنواع الأولى ليست مطلقة، فهى تحتاج للشرح والفهم وهذا ما فعله أرسطو فى كتابه الطبيعة وكذلك الفارابى فى مؤلفاته[٢٢٢].

ثم يحاول الفارابى فى تحديده للبعد الفيزيقى للزمان أن يعرف نسبة وجود الزمان بأنها تكمن فى خضوع الأجسام للفعل، فلا يوجد زمان إذن بوجود الأجسام كما ذكرنا وأن مقولة الزمان متأخرة عن مقولة المكان[٢٢٣].

ويرجع أهمية إثبات أزلية الحركة والشروط اللازمة لها من زمان ومكان إلى أنها تعتبر تمهيد للوصول إلى المحرك الأول، فكل متحرك له محرك، وكل حركة لها سبب، وهكذا يمكننا التدرج صعودا إلى علة حركة حركة حتى نصل إلى المحرك الأول الذى يحرك غيره دون أن يتحرك[٢٢٤].

وبذلك خالف الفارابى المتكلمين الذين أنكروا الزمان (أى الكم المتصل غير القار) ولم يعتبروه موجودا حقيقيا بل أمرا عرضيا اعتباريا موهوما ولا جود إلا للحاضر. فلو قيل بوجود زمان حاضر "الآن" لكان جزءا لا يتجزأ بذاته مستقلا وهذا ما لا يقول به الفلاسفة[٢٢٥].

كما خالف الفارابى رأى الكندى الذى ذهب إلى أن الزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وحركته، وأنه حادث بداية. إذ أن الكندى يقول بحدوث العالم عن علته من غير شيء سابق عليه، وذلك من حيث جسما متناهيا فى الامتداد المكانى، بحيث لا يكون خارج العالم فراغ مطلق، وبالتالى فالمكان محدث لأنه متوقف على المتمكن فيه وبحدوث الحركة والزمان الذى هو عددها، أدركنا أن الزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وأنه حادث له بداية[٢٢٦].

ولاشك أن محاولة الإسناد إلى الحركة والتغير فى تفسير الزمان وتفسير معانى المتقدم والمتأخر بالقياس إليهما مع ما فيها من جوانب مادية لم تقدم لنا حلاً

مقبولا لفلسفة الزمان. وقد يكون الأقرب إلى الصواب كما يقول "د. عاطف العراقي" القول بأن الزمان أشبه ما يكون بشيء سيال متدفق نحسه في أنفسنا أساسا ولا نملك نحوه تغييرا أو حتى تعبيرا بشيء يجري من ماض لا يمكننا التعبير عنه، ومستقبل لم يحدث بعد و "آن" يمر بين جنبات الكون الذي نعيش فيه ولكنه بدوره شيء سيال فكيف نستطيع التعرف على طبيعته وماهيته(٢٢٧).

٣- المكان (اتصاله بالحركة - تعريفه - خصائصه)

تمهيـد : (اتصاله بالحركة):

بعد أن أثبت الفارابي أن الحركة لا تتم إلا بوجـود الأسباب الأربعة التـى أمكن جمعها في سببين رئيسيين هما: المادة والصورة، وذلك عبر الانتقال من القـوة إلى الفعل بفضل الشوق والعشق الطبيعيين، تناول بالبحث ما يلحق الحركة مـن لواحق أو توابع، فتناول أولا الزمان على اعتبار أن كل حركة فلا زمان بدونها، فهو مقدار الحركة كما تبين لنا سابقا.

ولما كان المكان والخلاء يعدان من التوابع اللازمة للحركة أيضا إذ يقول "وابتدأ "أى أرسطو" بفحص عما يلحق الحركة عـن كـل واحـد مـن هـذه" أى اللواحق" وعما يلحق كل واحد منها من الحركة. ففحص لأجل ذلك عن المكان فما هو؟ ولخص الأشياء التى تلزم، وتتبع ماهية المكـان وفحص هل للجسم فـى أن يوجد بما هـو جسم حاجة إلى المكان أم لابد من حاجته إليه فـى أن يحصل له عرض من أعراضه. وفحص هل بالمتحرك في أن توجد الحركة حاجة إلى الخلاء أم لا فبين أنه لا حاجة بـالمتحرك ولا فـى أن توجد الحركة إلى الخلاء، وأنه لا حاجة بالجملة فـي أن يوجد شـيء مـن الأمـور الطبيعيـة لا جوهـر ولا عـرض إلى خـلاء أصلا"[٢٢٨].

إذن فدارسة المكان والخلاء مـن الأهمية بمكان حتـى نسـتكمل دراسة لواحق الموجودات الطبيعية.

وإذا كان الفارابي قد أثبت من قبل أن كل جسم طبيعي لابد له من حركـة، وأن هذه الحركة تقع في زمان معين، فإن هذا الجسـم لكـي يتحرك فلا بد أيضا أن يكون له مكانا خاصا يقتضيه طبعه إذ أن البحث في المكان يعد مـن عـوارض الجسم بما هو متحرك وساكن[٢٢٩].

ولقد أدرك الإنسان قديما وحديثا أهمية المكـان فـي وجـوده، فالإنسـان يلاحظ من خلال حياته اليومية أن الأشياء والأجسام تشغل حيزا، أو مكانا مـا، وأن الجسم الواحـد لا يشغل مكـانين فـي آن واحـد، وكذلك المكـان لا يحـوى جسمين

منفصلين في زمان واحد. وعلى هذا الأساس أصبحت هذه بديهيات للعقل يقبل على أساسها فكرة أن المكان محتوى للأجسام، فالمكان عنده ضروري للأشياء من أجل تميزها وإدراكها.

لكن هذا الإدراك قد تطور متميزا، وانتقل من الطابع الميثولوجي السائد عند الإنسان البدائي إلى الطابع الحسي، وتصور المكان تصورا حسيا، ثم انتقل إلى الطابع التجريدي عن فلاسفة اليونان حيث أخذ طابعا فلسفيا، ثم انتقل من فلاسفة اليونان إلى فلاسفة الإسلام ومر بسلسلة من التصورات حتى وصل إلى النظرة السائدة في العلم والفلسفة، وهي النظرية النسبية التي وجدت بين الزمان والمكان وعدت الزمان بعدا رابعا لأبعاد المكان الثلاثة والذي يعرف بمصطلح الزمكان[٣٣٠].

١- تعريف المكان:

إن أول تعريف للمكان نجده عند "أرسطو طاليس" في كتابه "الطبيعة"[*] إذ يحده بقوله : "نهاية الجسم المحيط"، ثم تابع فيلسوف العرب "الكندي" هذا التعريف، وكان أول تعريف للمكان في الفلسفة العربية ينطبق مع تعريف أرسطو إذ يقول "أن المكان هو محيط المتمكن" كما يقول "أنه السطح الخارجي من المحوى المماس للسطح الداخلي من الحاوي[٣٣١].

وقد تابع الفارابي الخط الذي سار عليه الكندي ووضع تعريفا للمكان يقارب تعريف أرسطو وهو "النهاية المحيط" [٣٣٢] ويحلل الفارابي هذا التحديد تحليلا بارعا إذ يقول "فقد جعل المحيط جزءا من حد المكان، وجعل ماهيته تكمل بأنه محيط وإينته ما به محيط، والمحيط محيط بالمحاط، والمحاط به هو الذي في المكان"[٣٣٣].

إلا أن الفارابي يذكر تعريفا آخر للمكان في كتابه "عيون المسائل" فيقول "وسطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوى يسمى (مكانا)[٣٣٤]، ولكن يبدو كما يقول "حسن العبيدي" أن هذا التعريف قد سقطت منه كلمة "تماس" أو "مماس" إذ هي الكلمة الفاصلة في كل تعريف للمكان بهذا الاتجاه[٣٣٥]، فالمكان وهو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي لا غيره، أو نقطة التقاء الحاوي بالمحوى. وهو وفقا لرأي أرسطو أشبه بوعاء يحوي ملاء معينا وهذا القول يتشابه مع تعريف ابن سينا

للمكان بأنه "هو السطح الباطن من الجرم الحاوى الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى"[٢٣٦].

وسوف نلاحظ أن هناك علاقة بين هذا التعريف للمكان وبين تعريف الفلاسفة المسلمين للجسم الطبيعي بأنه "الجوهر المحسوس الذى يقبل الامتداد في الأنظار الثلاثة"، كما يقول "مصطفى نظيف "إذ رأوا أن يفرقوا بين الامتداد فى الأقطار الثلاثة الذى هو فى رأيهم خاص بالجسم الطبيعى، وبين المكان حتى يكون الواحد منهما مغايرا للآخر، وحتى يمكنهم حل الإشكال المتعلق بالمكان المطلق. فقد اعتمدوا على ما ذكره بطليموس فى "المجسطى" من أن كرة الأرض فى الوسط يحيط بها فلك القمر ثم أفلاك الأجرام الأخرى إلى أن ينتهى الأمر بالفلك الأقصى وهو كرة النجوم الثوابت فى زعمهم. وإذن يكون السطح المقعر لكرة النجوم الثوابت وهو مكان ما يحيط به من الموجودات، وكأن العالم على هذه الصفة محدود، ومكانه كروى الشكل وطبيعة الكرة تقتضى بأن يكون لها مركز، ولذلك رأوا أن العالم اتجاهين يتحددان تحددا تقتضيه طبيعة المكان. أحدهما الاتجاه من المحيط إلى المركز، والآخر من المركز إلى المحيط، وسموهما الجهتين الطبيعيتين[٢٣٧].

فالمكان إذن هو الحاوى الأول للجسم، ويقال عن الجسم أنه فى مكان إذا وجد ما يحويه، أما إذا لم يوجد ما يحيوه فإنه يكون كالعالم الذى يقال أنه فى المكان بالعرض، لأنه ليس ثمة شيء خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فحسب، وكذلك الحال فى النفس وهى غير مادية يقال أنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان[٢٣٨].

٢- خصائص المكان:

يثبت الفارابى أولا أن المكان موجود بين ولا يمكن إنكاره، إذ العلاقة بين المكان والمتمكن هى علاقة إضافة ونسبة، إذ لا يمكن أن يوجد جسم دون مكان خاص به. يقول الفارابى "وأما ما سبيله أن يجاب فى جواب" أين الشيء "فإنه يجاب أولا بالمكان مقرونا بحرف من حروف النسبة وفى أكثر ذلك حرف فى مثل قولنا "أين زيد" فيقال فى "فى البيت" أو فى السوق"[٢٣٩].

ورغم أن وجود المكان لم يكن أمرا مسلما به منذ القدم إذ وجد فريق من المفكرين ذهبوا إلى أن المكان غير موجود أصلا "كزينون الإيلي" الذى شك في وجود المكان وقال: أنه إذا كان هناك مكان ففى أى شيء يوجد هذا المكان؟ فإذا افترضنا جسما فكيف نتصور إذن أن يكون المكان الحاوى لكل الأشياء غير محوى في شيء ما من الأشياء، لابد أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية طالما أن كل موجود هو بالضرورة في حيز، أى سيكون إذن مكان لمكان وهلم جرا.

وعلى هذا فأين محل المكان إذن؟ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون هناك حيز للحيز نفسه. إلا أن أرسطو قد نقض شك زينون بالنسبة لوجود المكان. بأن اللاتناهى غير لازم إذ أن طبيعة ما فيه الشيء غير طبيعة الشيء الذى هو فيه، فطبيعة المكان غير طبيعة المتمكن في هذا المكان[٢٤٠].

أقول رغم وجود من نفى المكان إلا ان الفارابى قد أثبته وقال "كل جسم له مكان خاص إليه ينجذب"[٢٤١] وقد اهتم الفارابى بإثبات مكان لكل جسم لكى يرتب العناصر على هذا الأساس، فهو يذهب إلى أن للسماء الإحاطة، وللأرض الحيز الوسط من الإحاطة، بل ذلك حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار[٢٤٢]. وبناء على ذلك فلا يمكن وجود جسم طبيعى إلا ويشغل مكانا أو حيزا، وتقوم العلاقة بين الجسم والمكان على أساس العلاقة المنطقية. إذ لا يمكن تصور مكان بدون جسم، كذلك لا يجوز أن نتصور جسما إلا ويشغل مكانا وهذا يؤدى مع الفارابى إلى القول بنفى الخلاء كما سيتضح لنا فيما بعد.

وهكذا فكل جسم يختص بحيز يحويه أو يتحيز فيه أو يسكن فيه. فالماء مثلا حين ينتقل ويحصل بدلا منه الهواء، ويحصل بدلا منه النار فإن الحيز واحد برغم هذه التغيرات[٢٤٣].

ثانيا : يرفض الفارابى أن يكون المكان الجسم ويقول "والمكان بجسم بل هو بسيط جسم ونهايته"[٢٤٤].فالمكان عنده كما هو عند أرسطو مستقلا عن الأشياء متحيزا عنها ولذلك فهو لا يكون جسما ولا يمكن أن يكون صورة أو هيولى أو بعدا، وإنما هو محل يحوى الأجسام[٢٤٥].

ثالثا : أن المكان متناه وذلك لتناهى الجسم الطبيعى الذى يحل فيه "وأنه لا يمتد بعد وملأ أو خلاء إن جاز وجوده إلى غير نهاية"[٢٤٦]. لأن القول بعدم تناهى

الجسم قبوله القسمة الانفكاكية إلى ما لا نهاية: فإن ذلك سوف يقودنا إلى القول بعدم تناهي المكان وهذا ما يرفضه الفارابي إذ يقول: "الأشياء ذوات المقادير والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية[٢٤٧]" ويؤكد ذلك بقوله "امتنع ما لا يتناهى لا في كل شيء بل في الخلق"[٢٤٨]. وربما أنه يرفض وجود فراغ في العالم "وأن الخلاء لا وجود له[٢٤٩]" فإذا لا يوجد جسم غير متناه والمكان متناه لتناهي أجزاء العالم.

رابعا : أنه جعل على شكل الجسم إذ يقول "فإن كان الجسم بسيطا وجب أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف"[٢٥٠]. إذ أنه لما كانت الأجسام الطبيعية منها بسيطة ومنها مركبة. والبسيطة منها هي الأجسام التي لا توجد عن أجسام أخرى غيرها، و لا تنقسم إلى أجسام مختلفة الطبائع مثل السماوات والأرض والماء والهواء والنار، والمركبة منها هي التي وجودها من أجسام أخرى غيرها مثل النبات والحيوان.[٢٥١] فلكل جسم منها حيزا واحدا طبيعيا يسكن فيه ويتحرك بالطبع إليه، ولا يجوز أن يكون كل مكان طبيعيا للجسم. دليل هذا أننا نجد الجسم يختص بمكان دون الآخر. وعلى هذا لا يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان، ولا لجسمين بسيطين مكان واحد، إذ أن ما تقتضيه الطبيعة الواحدة لا يكون إلا واحدا لذلك الواحد. وعلى هذا فالجسم البسيط له أين يخصه غير مشارك فيه، والجسم المركب يميل إلى جهة الغالب فيه من البسائط أو الأسطقسات[٢٥٢].

وهكذا يساوي الفارابي بين الأجسام البسيطة، والأجسام المركبة من جهة اقتضاء كل منها موضعا معينا.

خامسا : من خصائص المكان أيضا أنه يرتبط بالحركة. فهناك علاقة واضحة بين الحركة والمكان، لأن الجسم الطبيعي عندما يتحرك من نقطة إلى أخرى فإنه يتحرك في مكان، وهذه الحركة المكانية تعد أبرز الحركات الدالة على وجود المكان، وقد اتضح لنا ذلك عند الحديث عن الحركة والمقولات التي تقع فيها. وخاصة الحركة المكانية ولكن الجسم الطبيعي له حركات أخرى غير الحركة المكانية كالحركة الوضعية مثلا. وهنا نجد الفارابي يربط بين المكان وبين مقولة الوضع حين يقول: "..... والمكان يتشخص أيضا بالوضع فإن

لهذا لمكان نسبة إلى ما يحويه مغايرة لنسبة المكان والآخر إلى ما يحويه"[٢٥٣]
ومعنى هذا أن الوضع يقال على نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض في الجهات. سواء كانت هذه الجهات حاوية، أو محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع وغيرها. فالوضع له علاقة بالجسم المتحرك، والمكان الذى يتحرك فيه، فالمكان يتبدل بالنسبة للجسم المتحرك أما الوضع فلا[٢٥٤].

وهكذا يثبت الفارابى وجود المكان لكى يرتب العناصر على هذا الأساس فلا يمكن تصور مكان بدون جسم كذلك لا يجوز أن تتصور جسما إلا ويشغل مكانا وهذا ما أداه إلى القول بنفى الخلاء كما سيتضح لنا.

٤- الخــــلاء(*)

تمهيد:

بعد أن تناولنا بالدراسة موضوع المكان وعلاقته بالحركة ننتقل إلى دراسة موضوع الخلاء إذ أنه يرتبط ارتباطا وثيقا بالمكان، إذ أن دراسة الخلاء وتحليل طبيعته متفرعة من دراسة المكان نفسها فلا يمكن تناول المكان بالدراسة دون أن نتناول الخلاء بالضرورة، لأن السؤال يفرض نفسه علينا. هل يوجد مكان خال أم فارغ؟؟

ولكي نجيب على هذا السؤال فلا بد أن نحدد طبيعة الخلاء وما يترتب عليه من دراسة الحركة.

وبادىء ذى بدء فإن مذهب الفارابى قائم على أساس إبطال القول بالخلاء فى العالم اعتمادا على قوله بأن الجسم ليس مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ وما يؤدى ذلك إلى القول بتناهى الجسم الطبيعى وتناهى أبعاده.

ويمكن القول بأن مفهوم الخلاء فلسفيا يعود إلى الفلسفة اليونانية(٢٥٥) إذ نشأ مفهوم الخلاء من الاتجاه الذى يرى المكان هو بعد قد يكون خاليا تارة، ومملوءا تارة أخرى ومن هذا الموقف للخلاء ظهرت الآراء المختلفة بين من يثبت الخلاء ومن ينفيه.

فديمقوقريطس وابيقور مثلا رغم وجود اختلافات فيما بينهم يقولون بوجود فراغ بين الذرات يسمح لها بالحركة، بمعنى أنهما يفسران الظواهر عن طريق جزيئات مادية تبلغ حدا كبيرا من الصغر لا تتغير أشكالها ولا تتجزأ وتتحرك فى فراغ مطلق.

أما "بارمنيدس" فقد كان يرى أن الوجود يملأ جميع المكان، أما الفراغ فهو عدم يستحيل أن يوجد على هذا. فلا بد أن يملأ العالم المكان كله حتى يكون كالكرة المتجانسة الصلبة(٢٥٦).

أما القول بأن الخلاء يعد موجود ومنظور فهو اتجاه ساد فى الفلسفة العربية المؤيدة للموقف الأفلاطوني وغيره بصورة واضحة عند أبي بكر الرازي وأبي البركات البغدادي وغيرهم[٢٥٧].

أما المتكلمون فقد طوروا مفهوم الخلاء بالمعنى اليوناني على أنه لا شيء أو عدم وقالوا بمفهوم آخر وهو أن الخلاء ليس بعدا موجودا بل موهوم يفرضه الذهن عند غياب الجسم[٢٥٨].

وعموما رغم اختلاف هذه الاتجاهات إلا أننا يمكننا حصر المواقف الفلسفية من البحث في وجود الخلاء في اتجاهين رئيسيين:

الأول : يؤكد وجوده ويدافع عنه بحجج تستند إلى المشاهدة والتجربة[٢٥٩].

والثاني : فهو المعارض للاتجاه الأول وعكسه تماما إذ ينفي وجود الخلاء، وهو مذهب الفارابي والذي ترجع أصوله إلى أرسطو طاليس، وهو أول من حاول الرد على مثبتي الخلاء[٢٦٠].

وفي رسالة للفارابي بعنوان "رسالة الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجوده سواء من فلاسفة اليونان أو من مفكري الإسلام ومتكلميه، إذ أن الفارابي يعد واحد من أولئك الفلاسفة الذين شغلتهم هذه المسألة فكان ناقدا وفاحصا لها وإن كان منحازا في موقفه على العموم إلى صف الاتجاه الأرسطي وهو ما سيتضح من خلال تناولنا لهذه المسألة.

- نقد الفارابي لمن يثبت وجود الخلاء:

في رسالة الفارابي "الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجود الخلاء سواء من فلاسفة اليونان أو فلاسفة ومتكلمي الإسلام[*].

وفي هذه الرسالة يحاول الفارابي نفي الخلاء تجريبيا ولكنه لا يخرج عن مجمل تصورات نفي الخلاء فلسفيا فيقول "إن قوما استدلوا على أن الخلاء موجود بأن أخذوا إناء مقعرا فأكبوه في سطح ماء في إناء كبا مستويا، ثم غمسوه في تلك الجهة إلى أن بلغت أطراف سمك الإناء المكبوب مقعر الإناء الذي فيه الماء، ثم ردوه إلى سطح الماء وأخذوه ونظروا في جوف الإناء المكبوب فإذا هو لم يصيد من الماء شيئا فدلهم ذلك على أن مقعر الإناء المكبوب كان مملوءا هواء وأنه لم يكن فيه موضع فارغ من جسم فيدخل مكانه ماء، وأن الهواء الذي في الإناء لما

عرض الإناء دفع الماء الذى كان ملاقيه فاندفع الماء إلى الجوانب وانخرق له فغاص فيه. فاستدلوا بذلك على أن الهواء ذو قوة وأن الإناء مملوء هواء ليس فيه خلاء أصلا.

ثم عمدوا إلى تجربة أخرى لإثبات وجود الخلاء فاتوا بآنية من زجاج واسعة الجوف مستطيلة ضيقة الرأس فارغة[٢٦١] فأكبوه على الماء وكانت الحال فيها كالحال فى الإناء الأول، فبينوا لذلك أن الآنية مملوءة بالهواء. ثم أخذوها وامتصوا رأسها، ثم شدوه بعد أن امتصوه من قبل أن ينحوه عن أفواههم بأصابعهم من رأسها، ثم أكبوها فى ا لماء وفتحوها والماء يدخل جوف الآنية.فدلوا بذلك على أنه حيث امتصوا رأس الآنية أخرجوا من جوفها من الهواء بقدر ما شغل مكانه الماء الذى سال بعد ذلك إلى جوف الآنية بالمص شيئا أصلا، وأنه لو خلفه جسم لكان يشغل مكان ذلك الهواء ولما كان الماء ليعبر إلى جوفها، ولكانت حالتها إذا اكبت على الماء بعد المص كحالتها قبل أن تمص. إذ كان جوفها مملوءا فى الوقتين جميعا، وكان فى ذلك دليل عندهم على أن المكان الذى كان يشغله الهواء الذى خرج بقى فارغا إلى أن يشغله الماء الذى سال إليه، والمكان الفارغ الذى لا شىء فيه أصلا هو الخلاء. فهذا الذى دل به هؤلاء القوم على وجود الخلاء"[٢٦٢].

ويرد الفارابى على هذه الحجة بأنه ليس حتما أن يكون الثانى لازما عن الأول، ولكن نظرا لأن هؤلاء القوم لم يكن لهم تمييز بين اللازم عن الشىء فى الحقيقة، واللازم عن الشىء على الظاهر فقد ظنوا بوجود الخلاء داخل الإناء.

فما ظنوا أنه يحسن فى الآنية فهو حق، وأما ما ظنوا أنه يلزم عن المحسوس فى الآنية فليس الأمر فيه كما ظنوا. فهم قد فرضوا أن الهواء الخارج عن الآنية بالمص ثلث جميع ما كان فيها، فيبقى عندئذ ثلثاها مملوءا بالهواء الذى كان فيها فيكون ثلثها فارغا من جزء الهواء الذى كان فيها أولا. وهذا الثلث تبين أنه يحيط به حواليها السطح الباطن فى الآنية وهو يقعرها. فإذا فرضنا جزئين متقابلين فى باطن الآنية من الثلث الذى خرج منه جزء الهواء الذى كان فيه، فهل بين هذين الجزئين مسافة أو بعد أم لا؟ ؟ وكذلك بين كل جزئين متقابلين يفرضان من باطن سطح الآنية فى هذا الثلث حتى يكون هناك مسافات وأبعاد فى الطول والعرض والعمق[٢٦٣].

فإن قالوا نعم فمعنى ذلك أنهم يقولون بأن الذى شغل ثلث الآنية بدل الهواء الذى خرج، شىء له طول وعرض وعمق فهناك إذن حجم.

أما إن قالوا لا. فالفارابى يرد عليهم بأنه أليس الماء الذى سال إليه أجزاء دخل شيئا شيئا من رأس الآنية حتى حصل من الماء ما ملأ الموضع الفارغ من الهواء الذى خرج من الآنية، وهذا الماء قد قطع سيلانه وحركته بعدا ما ومسافة بين الموضع الذى منه دخل، وبين الذى فيه استقر. فلا بد وأن يقولوا نعم فهناك إذن مسافة كما أن هناك طول وعرض وعمق لأن الماء ينبسط فيه يمنة ويسرة فيقطع أجزاء الماء فى جميع الجوانب مسافة إلى الجهات التى فيها ينبسط.

ففى هذا الثلث إذن حجم، وجسم له طول وعرض وعمق وسائر ما يخص الجسم. وهكذا ينفى الفارابى وجود الخلاء ويعلل سبب توهمهم القول بوجود الخلاء بأنهم لم يقفوا على سبب سيلان الماء إلى جوف الآنية بعد خروج الهواء منه وامتناعه قبل ذلك، لأنهم جهلوا جوهر ذلك الجسم. ويتساءل الفارابى ما هى طبيعة الجسم الذى هو داخل الإناء؟ وكيف صار لا يمنع الماء من السيلان إلى المكان الذى هو فيه كما كان يمنع ما قبله؟ ولم صار الماء يسيل إلى جوف الإناء؟ ويجيب الفارابى على هذه التساؤلات بقوله "إن الجسم الذى يسخن أو يبرد أو يقبل ما يلحقه من اللواحق قد يسخن بأحد وجهين: إما أن يخالطه جسم حار فيتبدد فى خلاله الأول فيسخن جملة المجتمع منهما بمنزلة ما يسخن الماء متى صب فيه ماء حار. وإما يحدث فيه سخونة ومن غير أن يخالطه جسم حار، وكذلك الماء يبرد بأحد هذين الوجهين: إما أن يركب إليه جسم بارد ويخلطه به، وإما أن يبرده الهواء أو الثلج.

وكذلك قد ينقص حرارة الحار لا من قلة جسم حار منه كان معه ففارقه، بل تنتقص الحرارة بنفسها. وكذلك البرودة قد تنقص بنفسها من غير أن يفارق الجسم البارد جسما باردا آخر كان معه ... إلخ. كذلك الأشياء التى تعظم أو تصغر. فيكون ازدياد عظم ذى العظم بأحد وجهين: بتركيب جسم آخر إليه ذى عظم من خارج، قد يزداد عليه من جوانبه مثل ما يركب حبه إلى حبه فيصير جملة الجميع منهما أعظم.

وكذلك ينقص الشيء بهذا الوجه. وكذلك كثير من الأجسام التي تعظم هذه حالها، فإنها تزداد عظما لا بتركيب عظم آخر إليها، وتصير في عظم أصغر لا بمفارقة عظم كان مركب إليها"[٢٦٤]. من أمثلة هذه الأجسام التي تعظم وتنقص "الهواء" فإنه قد يصير في عظم أزيد إلى مقدار ما من غير أن يركب إليه عظم آخر من خارج، بل قد يحدث فيه عظم لم يكن فيما قبل موجودات، ويصير في عظم آخر من غير أن يفارقه قطعة منه، فالهواء واحد بعينه عندما يصير أزيد عظما وأصغر عظما، وازدياده عظما ربما كان بطباعه وربما كان قسرا، وكذلك انتقاصه. والهواء متى صار في عظم أزيد أو أصغر فإنما يزيد في جوانبه كلها ما يزيد، والهواء الذي خرج من الآنية حين امتص لم يكن جميع ما يملأ الآنية من قبل.

فالهواء لإفراط رطوبته يتشكل بأشكال الأجسام التي تحيط به، ويوافي ما يعظم أو يصغر موافاة أكثر وأسرع، وإذا عظم الباقي وملأ الآنية بقي على العظم مقعر الآنية، فإذا فارقه الممسك له على ذلك العظم رجع إلى عظمه ما خلا مكانه لما يجاوره من الأجسام، فإن كان المجاور له بعد مفارقة ما أمسكه له هواء ملأ المكان الذي ينحي عنه، وإن كان ماء سال إلى ذلك المكان من ساعته خلا. ويكون سرعة حركة الماء إلى ذلك المكان الذي ينحي عنه الهواء المقسور على قدر هذا الذي لحقه، فإن الهواء الثاني بعد الانتقاص كلما كان اقل لحقه القسر في تزييد عظمة أكثر، فإذا خلى عنه كانت نقلته إلى عظمة الأول أسرع فيتبعه الماء بنقله أسرع. وربما ظننا كما يقول الفارابي أن سبب سرعة حركته كأن جاذبا يجذبه أو دافعا يدفعه، وليس الأمر كذلك لأن طباع هذه الأجسام أن تتبادل الأمكنة ويخلف بعضها بعضا وهي متماسة وكلما نحي واحد منها عن مكان سال إليه الآخر مع تنحية الجسم المجاور له من غير أن يخلو المكان الذي ينحي عنه الأول من جسم أصلا.

وهكذا حدد لنا الفارابي جوهر الجسم الذي ملأ ثلث الآنية بعد خروج الهواء الذي امتص منه وعرفنا أنه جزء الهواء الذي تعين. وتبين أن الأول إنما لم يكن يخلي موضعا للماء حتى يسيل إليه بسبب أن جملة ما كان في الآنية كان على عظمه الطبيعي، والثاني كان في عظم قسر عليه. فلما رجع إلى عظمه الأول انحاز يخلي للماء المجاور له مكانه الذي كان فيه.

وأما سيلان الماء وأنه جذب أو دفع من خارج الهواء، فهو بسبب ما في طباع هذه الأجسام من تبادلها الأمكنة.

وكذلك في سرعة نقله الثاني الذي يخلف الأول على قدر سرعة تنحي الأول، هو أن الهواء كلما كان أصغر فقسر على عظم أزيد كان رجوعه إلى عظمه الأول أسرع. وكذلك كلما مصت الآنية أكثر ثم أدنيت في الماء كان تعلق الماء إليها أسرع وأكثر[٢٦٥].

وهكذا فقد تبين لنا كما يقول الفارابي السبب الذي جعل هؤلاء القوم يعتقدون بوجود الخلاء، وقد ظهر لنا أنه ليس يلزم عما قالوه وجود الخلاء الذي أحسوه فارغا لا شيء فيه. تبين لنا أنه مملوء هواءا. إذن فالخلاء محال والخلاء لا وجود له[٢٦٦].

وسوف نلاحظ أن نقد الفارابي لمن اثبت الخلاء بحجة القارورة ينهض على تجربة عملية يبدو أنه أجراها في المختبر وفيها يربط بين هذه الحجة وبين القول بالتخلخل والتكاثف للأجسام، إذ أن القارورة إذا مصصتها وامتنع خروج الهواء عنها لامتناع الخلاء حرك المص الهواء الذي فيها على تتابع حركات قسرية، والحركات القسرية المتتابعة تحدث حرارة وسخونة. وإذا انفض هواء القارورة طلب مكانا أوسع. فمن الضرورة أن بعضه يخرج، وما تتسع له الزجاجة يبقى فإذا أصابته برودة تكاثف وانقبض وأخذ موضعا أقل، ولكن وقوع الخلاء ممتنعا. فيدخل الماء القارورة على نسبة الانقباض الذي حدث في الهواء عند مماسة الجسم البارد.

كذلك يرتبط نفيه للخلاء بالحركة في المكان. إذ أن الحركة في المكان لا تحتاج إلى خلاء، لأن الأجسام المتحركة تخلي أماكنها بعضها لبعض دون أن يكون هناك مبرر للقول ببعد مفارق سوى بعد هذه الأجسام المتحركة فعلا، ودون أن يكون هناك تداخل. بمعنى أن نفي الخلاء قد يظن أنه يؤدي إلى تداخل الأجسام وتصادم بعضها بعضا، وإذا كانت الحركة في المكان لا تحتاج إلى الخلاء فإن التفرقة بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية يؤدي بنا إلى نفس النتيجة لأنه إذا كان الجسم في حركته الطبيعية يتجه إلى فوق وأسفل تبعا لخفته أو ثقله، وإذا كان المقسور على طبعه يتجه عكس هذا الاتجاه، فإننا لا يمكن أن نفسر ذلك إذا سلمنا

بالخلاء. فالخلاء متشابهه لا اختلاف فيه إذ هو طبيعة واحدة فليس فيه شيئا يعد طبيعيا وشيئا أخر يعد قسريا. كما أنه ليس فيه فوق ولا تحت.

وعلى هذا فإن الحركتين الطبيعية والقسرية إذا كانتا ترتبطان بالتمييز بين الفوق والتحت أو الأسفل. فكلاهما لا نجده في الخلاء وبالتالي فالخلاء محال[٢٦٧].

كذلك يمكننا القول بأن أساس فهم الفارابي لدائرية الحركة في الطبيعة، وتقسيمه عالم الطبيعة إلى أثيري، وعنصري وافتراض أن الأول حركته دائرية، والثاني له خاصية الاستعداد لمختلف أشكال الحركة.

هذا الفهم قائم على ما وصل إليه من إدراك أن العالم مليء بالمادة أي أنه لا فراغ فيه وأن الخلاء محال في الطبيعة. وهذا الإدراك يتضمن اعتبار المكان شكلا لوجود المادة وأن المادة لا يمكن أن توجد خارج المكان[٢٦٨].

وهكذا يمكننا القول بأن الفارابي في رده على مثبتي الخلاء بمختلف الحجج والأسانيد كان متأثرا برأي أستاذه أرسطو الذي أقام نظريته في الخلاء على نظريته في المكان. فإذا كان المكان هو الحيز المحدد للجسم، فإنه لا يوجد مكان خال عن كائن يشغله لا خارج الكون ولا داخله، بل هناك تحولات من مكان إلى آخر دون أن يكون هناك مبرر للتسليم بوجود الخلاء. إذ كيف توجد الحركة دون وجود شيء تتحرك فيه؟ وعلى هذا يكون الخلاء تناقضا منطقيا إذ يكون مكانا ليس فيه شيء[٢٦٩].

كما يمكننا القول بأن رسالة الفارابي في الخلاء كان لها تأثيرها القوي على بعض فلاسفة الإسلام خاصة "ابن سينا" الذي اعتمد في نقده للقائلين بإثبات الخلاء على أدلة الفارابي وحججه ومنها على سبيل المثال: نقده لمن يرى أن التخلخل والتكاثف دليل على وجود الخلاء ويقول إن الخلاء ليس ضروريا لفهم ظاهرة التكاثف والتخلخل. فالتكاثف يكون بإجماع الأجزاء المنبثة في هواء يتخللها بأن يخرج الهواء عن الجزء المتخلخل، فتقوم الأجزاء مقامه دون أن يكون الخلاء معه. هذا بالإضافة إلى أن هناك نحو آخر من التكاثف والتخلخل لا يكون سببه اجتماع الأجزاء المتفرقة، بل سببه أن المادة نفسها تقبل حجما أصغر تارة، وحجما أكبر تارة أخرى وكلاهما أمران عارضان للجسم[٢٧٠].

وقد ذهب الفارابي من قبل إلى هذا الرأى في نقده للقائلين بوجود الخلاء[٢٧١]. كذلك يرد ابن سينا على حجة أخرى للقائلين بالخلاء وهى حجة القارورة "التى تمص ثم تكب على الماء، فإن الماء يدخلها ولو كانت مملوءة لما وسعت شيئا آخر يدخل فيها. وهذه الحجة عينها هى التى أشار إليها الفارابي فى بداية رسالته فى الخلاء ونقد قائليها بنفس النقد الذى وجهه ابن سينا لهم بعد ذلك. قائلا: أن ذلك ليس سببه الخلاء بل سببه التجاء الهواء إلى حجم أصغر للانضغاط. وعلى ذلك يكون سبب هذه الظاهرة هو الزيادة فى مقدار الهواء الذى يبقى فيها بعد المص ولا يجد لملء المكان بدلا فيتمدد يملأ المكان بالمص قسرا دون أن يكون هناك زيادة فى جوهره بل فى مقداره[٢٧١].

وأخيرا. فإننا يمكننا أن نقول أن نفى الخلاء فى العالم المادى عند الفارابي قد تجاوز به "ديموقريطس" الذى يقول بأن المادة متكونة من الذارات والفراغ. وهذا القول أخذ به "نيوتن" حيث يرى مثل ديموقريطس إن الذرة جوهر مادى موجود فى الفراغ، وأن الذارات تتحرك من الشمس إلى الأرض بطريق الفراغ فيكون الفارابيقد تجاوز من قبله ومن جاء بعده بسبعة قرون حتى جاءت الفيزياء المعاصرة لتثبت فروض الفارابي بعدم وجود الفراغ المطلق.

كما يمكننا القول بأن أدلة الفارابي على عدم وجود الخلاء قائمة على العلم القديم ومن الخطأ إبطال آرائه من زاوية العلم الحديث، إذ أنه فيلسوف أولا وقبل كل شيء يقيم نظرياته بعضها على البعض الآخر حتى يخرج من هذا إلى تصور كلي للطبيعة كما يراها بهذه النظرة الفلسفية.

وهكذا يمكننا القول بأن دراسة الفارابي لمبادىء الموجودات الطبيعية، وعللها، ولواحقها، إنما كان الهدف منه تطبيق تلك الأسس العامة التى توصل إليها على كل الموجودات، ومن هنا وجدناه يشرع فى تناول أحوال العالم وأجسامه وموجوداته وخصائصه ... إلخ.

وهو ما سنتناوله بالتفصيل فى الفصل القادم.

المراجع والمصادر

١- التعليقات ص٢٢ (وقد ذكر ذلك ابن سينا أيضا فى كتابه الشفاء. الإلهيات فـ٣ ص١٩. إلا أن "ابن رشد" قد نقده فى موقفه هذا وذهب إلى أن القول بأن مبادىء الموجودات الجزئية لا يبينها إلا العلم الطبيعى هو قول فيه إشكال لأنه كيف يحق لنا القول بأن العلم الطبيعى يبين مبادىء الجوهر الكائن الفاسد فقط ولا يحق لنا القول بأن يبين مبادىء الجوهر السرمدى رغم أنه يبحث فى الجوهر السرمدى ويبين وجوده؟ ورغم نقد ابن رشد إلا أنه لم يتحرر تماما من تلك النظرة الأرسطية التى سار عليها فلاسفة الإسلام ابتداءا من الفارابى وحتى ابن رشد، والتى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور وإنما تبينها صناعة الفسلة الأولى، وذهب إلى القول بأن مبادىء العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود فكأنه لم يفعل شيئا. ابن رشد. تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١، تفسير ما بعد الطبيعة جـ٣ص ١٤٣٦، د. عاطف العراقى. الفلسفة الطبيعية ص٩٢-٩٣، د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم. ص ١٤٢.

٢- يرى الفارابى أن المادة تقال باعتبارات مختلفة. فالجسم من جهة قبوله لصورة أو أكثر يسمى هيولى "فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى" آراء أهل المدينة ص ٢٧ ، ومن جهة أنه مشترك للصور يسمى مادة حيث يقول كما هو ممكن أن يوجد شيئا ما وأن لا يوجد ذلك الشيء وهذا هو المادة". مبادىء الموجودات ص ٥٨، ومن جهة أنه حامل بالفعل لصورة لا تتغير يسمى موضوعا "مبادىء الموجودات ص ٥٣، فإذا تحلل هذا الجسم فإنه يسمى إسطقسا إذ أنه أصغر أجزاء المركب" الدعاوى القلبية ص ٥، أما من جهة تركيبه فيسمى عنصرا. ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص١٧، أما المادة الأولى فهى بالقوة جميع الجواهر التى تحت السماء. مبادىء الموجودات ص٥٤.

وقد ورد فى التعريفات للجرجانى ص ١٤١ "أن الهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية".

وقد عرفها الفارابى بقوله "الهيولى من حيث هى هيولى شيء، ومن حيث هى مستعدة شيء فالاستعداد صورتها". التعليقات ص ٨، أنظر أيضا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص٣٠.

٣- كما أن الفارابى يرى أن الصورة قد تطلق على الماهية إذ يقول "المبادىء التى هى مبادىء وجودها أربعة: المادة والماهية والفاعل والغاية" كما أنها تطلق على الصورة الجسمية إذ يقول : "إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية". التعليقات ص١١. كما أن الفارابى يقول بالصورة النوعية فعند حديثه عن الأجسام الهيولانية وكيف أنها لما كانت متضادة كانت مادة كل ضدين منها مشتركة فهى إما مادة سبيلها أن تكتسى صورة نوعية لا صورته بعينها مثل ناس يخلفون ناسا مضوا. ثم يؤكد ذلك بقوله "والذى يستوفى الشىء مادته من هذه وينتزع به تلك منه، إما أن يكون قوة فيه مقترنة بصورته فى جسم واحد فيكون ذلك الجسم آله فى هذا غير مفارقه، وأما أن يكون فى جسم أخر فيكون ذلك آله له مفارقة تخدمه فى أن ينتزع مادة من ضده فقط وتكون قوة أخرى فى ذات الجسم أو فى أخر تكسوه أما صورته بعينها (ويقصد هنا الصورة الجسمية)، وإما صورة نوعه (ويقصد الصورة النوعية). آراء أهل المدينة ص٤٧ وقد لاحظنا أن الفارابى قد اقتصر على مجرد الإشارة إلى الصورة الجسمية بينما توسع فيها ابن سينا. واتخذها وسيلةً للتفرقة بين الموجودات أو هى علة الكثرة فى الموجودات الطبيعية. وإن كان القول بها لم يغير فى فلسفة أرسطو تغييرا جوهريا لأنه حين يدرس الصورة الجسمية يربطها بدراسة للهيولى أساسا إذ لابد أن يكون لها مادة تقوم بها.

انظر: د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٣٦ – ١٤٣، د.الأهوانى: ابن سينا ص ٥٠، ابن سينا: الشفاء الطبيعيات ن١م ١ف ٢ ص٦.

٤- إحصاء العلوم : ص ٩٥، أرسطو : الطبيعة ص١٩. من مقدمة بارْتلمى سانتهلو.

٥- شرح رسالة زينون ص٥.

٦- ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص ١٧.

٧- الحروف: ص٩٧.

٨- جواب مسائل سئل عنها: ص٦٤.

٩- الحروف: ص١٠٤.

١٠-السابق: ١٠٥.

١١- مبادىء الموجودات: ص٣٦.

١٢- التعليقات: ص٢٥-٢٦.

١٣- فصول منتزعة: ص ٢٦ – ٢٧، آراء أهل المدينة ص ٢٧، الإحصاء ص٩٣، مبادىء الموجودات : ص٣٦.

١٤- التعليقات: ص٤ ، عيون المسائل، ص٥٠.

١٥- شرح صدر المقالة الأولى من كتاب أوقليدس للفارابى ص٥١.
١٦- رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس: ص ٤٤.
١٧- الحروف : ص ١٠٣-١٠٤.
١٨- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩٨-٩٩.
١٩- شرح المقالة الأولى من كتب أوقليدس للفارابى ص ٥٤، فلسفة أرسطو طاليس ص٩١.
٢٠- جواب مسائل سئل عنها ص٥٠.
٢١- رغم أن الفارابى يستعير هذا المثال من أفلاطون إلا أنه يرفض وجود عالم متميز للمثل والأفكار والتصورات ويرى أن وجودها بمعزل عن مادتها إنما هو نوع من المجاز، والفارابى أكثر من هذا يؤمن بأسبقية المادة الأولى على الصورة خلافا لما يذهب إليه الأفلاطونيون فيقول "وليس شىء يعطى صورته من أول الأمر بل كل واحد من الأجسام فإنما يعطى مادته التى بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل (آراء أهل المدينة ص ٢٨) ولكنه يقرر أيضا أن المادة لا وجود لها بغير صورة فليس لها وجود لأجل ذاتها وإذا لم توجد صورة من الصور لم توجد المادة ولذلك فلا يعد الفارابى من أصحاب المذهب المادى (مبادىء الموجودات ص ٥٨).
٢٢- مبادىء الموجودات: ص ٣٦ – ٣٧.
٢٣- التعليقات: ص١١.
٢٤- مبادىء الموجودات: ص ٥٩.
٢٥- المرجع السابق: ٣٩، وانظر ايضا:
(P.) Duhem: Le Systeme du monde. T. T. V. P. 471
٢٦- مبادىء الموجودات: ص٣٦، وانظر أيضا وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٠.
٢٧- التعليقات : ص ٢٥.
٢٨- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٧، مبادىء الموجودات: ص٣٩.
٢٩- التعليقات: ص١١، وولترسيننس، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣١.
٣٠- فصول منتزعة: ص٢٦ -٢٧، فلسفة أرسطو طاليس: ص٩٢، وانظر أيضا : فلو طرخى الآراء الطبيعية ص ١٠٤ (ضمن كتاب النفس لأرسطو).
٣١- مقالة اللام لأرسطو: الفصل السادس ص ١٣ (ضمن أرسطو عند العرب).
٣٢- مبادىء الموجودات: ص ٥٤.
٣٣- التعليقات: ص٨.
٣٤- المرجع السابق.
٣٥- مبادىء الموجودات: ص ٣٩.

٣٦- التعليقات : ص ١٦ وانظر أيضا : (D) Ross, Aristotale. P. 646.
٣٧- مبادىء الموجودات: ص ٥٦.
٣٨- عيون المسائل: ص٦٥.
٣٩- التعليقات: ص١٦.
٤٠- مبادىء الموجودات: ص ٥٨.
٤١- وولتر ستيسى: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨- ٨٩.
٤٢- المصدر السابق ص ٢٤١، وانظر أيضا د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ٩٢.
٤٣- رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص ١٩٩-٢٠٠ (رسائل الكندى) بينس مذهب الذرة (المقدمة و-ز)، الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ٢ ص٤-٧ (وقد خالف النظام المتكلمين وعرف الجسم بأنه الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء" المرجع السابق ص٦. أما هشام بن الحكم من الروافض فقد ذكر أن الجزء يتجزأ أبدا ولا جزء إلا وله جزء وليس لذلك أخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخرا إلا وليس لأجزائه آخرا" المرجع السابق جـ١ ص ١٢٤. ورغم اتفاق النظام والفلاسفة فى القول بانقسام الأجسام إلى أجزاء لا نهاية لها، إلا أن هناك فرق كبير بينهما، فالنظام يقول بوجود أجزاء لا نهاية لها فى الجسم بالفعل بينما يرى الفلاسفة أن عدم التناهى فى الانقسام إنما هو بالقوة" بينس مذهب الذرة ص١٣-١٤ وأيضا هامش ص١٢ "انظر أيضا. البغدادى. الفرق بين الفرق ص ١٢٣ - ١٢٤ د. أحمد صبحى فى علم الكلام جـ١ ص ٢٢٧ : ٢٣١.
٤٤- فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ٢ ص٤١-٤٢.
٤٥- الدعاوى القلبية: ص٧، فلسفة أرسطوطاليس ص ٩٤.
٤٦- الحروف: ص١٠٤.
٤٧- عيون المسائل : ص٢٧.
٤٨- د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ٩٤، بينس : مذهب الذرة ص٥، رسالة الكندى فى إيضاح تناهى جرم العالم ص ١٩١ - ص ١٩٢.
٤٩- د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ٩٨، رسالة الكندى فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ص ١٩٧ - ص١٩٨.
٥٠- د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ١١٩ - ١٢٠.
٥١- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين الكتاب الأول ص ٢٢٥.
٥٢- د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ٢٢٠، د. الألوسى : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٢٧.

٥٣- مبادىء الموجودات: ص ٥٩.

٥٤- فصوص الحكم : ص ٤٣.

٥٥- التعليقات : ص٧.

٥٦- الدعاوى القلبية: ص ٦.

٥٧- الدعاوى القلبية: ص ٨.

٥٨- رسالة من إثبات المفارقات: ص ٥.

٥٩- مبادىء الموجودات: ص ٥٤- ٥٥.

٦٠- مبادىء الموجودات: ص ٥٤، آراء أهل المدينة : ص٢٨.

٦١- المرجع السابق: ص ٥٩.

٦٢- المرجع السابق: ص٣٩.

٦٣- عيون المسائل : ص ٢٨.

٦٤- د. مصطفى حلمي : العشق. مجلة الكتاب ص ٤٥٠ : ٤٥٢ مجلد ١١ عدد ٤.
آراء أهل المدينة : ص ١٨، ص ٣١، مبادىء الموجودات: ٤٧.

٦٥- مبادىء الموجودات: ص ٥٩.

٦٦- د. مصطفى غالب : أفلوطين ص ٥٠، د. عبد الرحمن بدوى : أفلوطين ص ٥٨-٦٠.

٦٧- مبادىء الموجودات: ص ٣٦ - ٣٧ ؛ الطبيعة لأرسطو: بارتلي سانتهلر ص ١٩ من المقدمة.

٦٨- الطبيعة لأرسطو : بارتلي سانتهلر ص ١٨ من المقدمة.

٦٩- مبادىء الموجودات: ص٣٦.

٧٠- المرجع السابق: ص ٥٨.

٧١- المرجع السابق: ص ٥٨.

٧٢- المرجع السابق: ص ٣٨.

٧٣- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول جـ٣ ص ٢٦٨.

٧٤- د. مصطفى غالب : أفلوطين ص ٢٥.

٧٥- الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٨، جـ٢ ص ٨٧ - ٨٨.

٧٦- تحصيل السعادة: ص ٥٢ (نلاحظ أن الفارابى يستعمل ألفاظ مبادىء وأسباب على أنها مرادفة فى بعض وجوهها لكلمة علل إذ يقول "الأسباب الطبيعية أربعة: الفاعل والقابل والصورة والغاية" الدعاوى القلبية ص ٩، ويقول:"ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التى لأجلها وجدت تسمى مبادىء الأجسام" إحصاء العلوم ص ٩٠. هذا يرتبط بنظريته فى المادة والصورة ودراسته للأجزاء التى يتكون منها الموجود. وإذا

كان أرسطو قد بين أوجه الاتفاق والاختلاف بين العلة والمبدأ بمعنى أن كل علة مبدأ وليس كل مبدأ علة، فالوالد علة الابن ومبدأه والنقطة مبدأ السطر وليست علته Metaphysics, B, Dal Ch. 2, 1013a, 16. إلا أننا لا نلحظ هذا التمييز عند الفارابي إذ أنه يستعمل هذه الكلمات مترادفة فتارة يقول أسباب الموجودات، وتارة يقول علل الموجودات، وتارة ثالثة يقول مبادىء الموجودات. ويقول "أبو البقاء في كتابه الكليات ص ٢٠٦" "السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء وهو ما يحتاج إليه شيء آخر وكذا المسبب والمعلول فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر".

٧٧- جواب مسائل سئل عنها ص ٥٢ (وقد لاحظنا أن نقد الفارابي لهذه المذاهب كان على أضيق نطاق واكتفي بمجرد الإشارة إلى مخالفته لهذه المذاهب دون تفصيل القول فيها. وقد يكون مرد ذلك أن الفارابي وجد في نقد أرسطو لسابقيه من الفلاسفة ما يكفي لكشف أخطائهم فاكتفى بمجرد الإشارة إلى خطأ مذاهبهم ولهذا كان الجانب النقدي في فلسفته جانبا ضيق النطاق وقد تابعه ابن سينا في ذلك. انظر د. عاطف العراقي. الفلسفة الطبيعية ص ١٥٤ – ١٥٥. وأيضا : فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية جـ ١ ص ١١١-١١٣.

٧٨- رسالة الفارابي في الرد على جالينوس: ص ٣٩.

٧٩- مبادىء الموجودات: ص٣٧.

٨٠- فصول منتزعة ص ٢٦ ومبادىء الموجودات ص ٣٦، (D) Ross; Aristotle,P.72 وانظر أيضا: Collingwood, The Idea of Nature, P. 84-85.

٨١- آراء أهل المدينة: ص٢٧.

٨٢- التعليقات : ص ٦-٧ وانظر أيضا ابن سينا : الشفاء: الإلهيات – م٦ ف ١ ص ٢٥٩.

٨٣- التعليقات: ص١٨.

٨٤- رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ – ٢١٨.

٨٥- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٤ وانظر أيضا د –ج. فوريس تاريخ العلم والتكنولوجيا : ص ص٢٠٣ – ٢١٠.

٨٦- إحصاء العلوم: ص ٩٣.

٨٧- يختلف المقصود بالعلة الفاعلية عند الطبيعيين عنه عند الفلاسفة الإلهيين فهو عند الطبيعيين مبدأ التحرك بأحد أنحاء التحريكات، أما عند الإلهيين فهو ليس مبدأ التحريك فقط بل مبدأ الوجود ومفيدة وهو الله (ابن سينا – الشفاء – الإلهيات : م ٦ – ف١ ص ٢٥٧).

٨٨- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢٧، مبادىء الموجودات: ص ٣٦، رسالة فـي الرد على جالينوس. ص٣٩.

٨٩- كتاب الطبيعة لأرسطو: بارتلمى سانتهلر ص١٣١.

٩٠- فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٢.

٩١- التعليقات: ص٦، رسالة فى الرد على جالينوس : ص ٤٣-٤٤.

٩٢- أبو البركات البغدادى. المعتبر فى الحكمة: جـ٢ ص ١٧ – ١٨.

٩٣- ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات ن١/ م١/ ف ١١ ص ٢٣.

٩٤- إحصاء العلوم: ص ٩٣.

٩٥- مبادىء الموجودات: ص ٥٤ وانظر أيضا مذاهب فلاسفة المشرق: ص ٦٤.

٩٦- الدعاوى القلبية ص٧.

٩٧- الحروف : ص ٢٠٦.

٩٨- تحصيل السعادة: ص ٥٢.

٩٩- الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٦٩، ص ٨٧،٨٨.

١٠٠- المرجع السابق: ص ٨٧، ١٩٦ وأيضا ياسين عريبى: الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره ص ٢١١ (ضمن الفارابى والحضارة).

١٠١- موسى بين ميمون: "دلالة الحائرين جـ١ ص ١٧٠.

١٠٢- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص ١٤٦ – ١٤٧، د. عاطف العراقى. النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٢٧ : ٢٣٠.

١٠٣- فصوص الحكم: ص ٤٣.

١٠٤- مبادىء الموجودات: ص٥٦.

١٠٥- فصوص الحكم: ص ٤٣.

١٠٦- فصول منتزعة: ص٥٢، عيون المسائل: ٢٣.

١٠٧- فصوص الحكم : ص٤٣ (يجب أن نلاحظ هنا أن الفارابى يميز بين الظاهرة الطبيعية ويسميها الطبع الحادث، وبين الظاهرة الإنسانية ويسميها الاختيار الحادث)، انظر أيضا أوليرى الفكر العربى ص ١٣٣-١٣٥.

١٠٨- شرح رسالة زينون: ص ٤-٥.

١٠٩- موسى بن ميمون. دلالة الحائرين جـ٢ ص ٢٤٠ (ويعلق "التبريزى) شارح "ابن ميمون" على ذلك ويقول "اعلم أن المعلوم إما واجب لذاته أو ممتنع لذاته أو ممكن لذاته، والواجب لذاته هو الموجود الذى لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره، بل يكون ضرورى الوجود لذاته، والممتنع لذاته هو الذى لا يكون

قابلا للوجود أصلا، بل يكون ضرورى العدم لذاته، والممكن لذاته هو الذى يقبل الوجود والعدم فلا يكون ضرورى العدم ولا ضرورى الوجود. ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج إلى علة توجده لأن الوجود ضرورى له، والممتنع أيضا لا ينسب إلى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود والممتنع يأتى قبول الوجود. فمن البين الواضح أن المحتاج إلى علة توجده إنما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجود والعدم إليه على السوية فلا يترجح الوجود فى العدم، ولا العدم على الوجود له إلا لوجود شىء آخر يرجح وجوده على عدمه وعند عدمه يبقى الممكن معدوما. فالشىء الذى يحصل من وجوده وجود شىء آخر متقوما به، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسببا ويسمى ذلك الآخر معلولا ومسببا. إذا عرفت هذا فاعلم أن المقصود من هذه المقدمة وهو بيان تناهى سلسلة العلل والمعلولات وانتهائها إلى علة لا تكون معلولة أصلا بل يكون واجب الوجود لذاتها ... فينبغى أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصلة إلى طرف يكون علة مطلقة ولا يكون معلولا أصلا بل يكون واجب الوجود لذاته ... والدليل على صحة هذه المقدمة أن الموجود الذى يكون ممكنا لذاته معلولا، فعلته إن كانت لهذه الصفة أيضا وكذا علة علته إلى غير النهاية فحينئذ يكون قد حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية كل واحد منها ممكن معلول فذلك المجموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا. فعلة ذلك المجموع إما نفسه أو شيئا داخلا فيه أو شيئا خارجا منه. والقسم الأول باطل لأن العلة متقدمة على المعلول والشىء لا يتقدم على نفسه ولا على علته وإلا لكان متقدما على نفسه وعلى علته وهو محال، فلا يكون علة للمجموع. وأما القسم الثالث وهو أن يكون علة للمجموع شيئا خارجا عن المجموع فذلك الخارج لا يكون ممكنا معلولا لأنا قد جمعنا كل ما هو ممكن معلول فى تلك السلسلة فالخارج عنها لا يكون ممكنا معلولا، وإلا لكان داخلا فيها والموجود الذى لا يكون ممكنا معلولا يكون واجبا لذاته فتكون سلسلة العلل منتهية عنده ويكون طرفا لها ولا تكون تلك العلل غير متناهية بل تكون منتهية إلى علة أولى هى علة لما بعدها من العلل "دلالة الحائرين ص ٢٤٠ - ٢٤١.

١١٠- نكت أبى نصر: ص ٧٩ -٨- وانظر أيضا د. محسن مهدى. التعاليم والتجربة فى التنجيم ص ٢٢٦ - ٢٢٧ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١١- فصوص الحكم: ص ٤٣.

١١٢- المرجع السابق: ص ٤٤.

١١٣- نكت أبى نصر: ص ٧٦.

١١٤- نكت أبي نصر : فيما يصح ولا يصح من أحوال النجوم: ص ٧٦.
١١٥- المرجع السابق : ص ٧٢.
١١٦- د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي ص٧٣.
١١٧- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص١٧٠.
١١٨- جواب مسائل سئل عنها ص ٥٦.
١١٩- المرجع السابق.
١٢٠- نكت أبي نصر فيما يصح وما لا يصح ص ٧٢.
١٢١- المرجع السابق: ص٧٣.
١٢٢- المرجع السابق: ص٧٤.
١٢٣- إحصاء العلوم ص ٩٥، أيضا د. الألوسي دراسات في الفكر الفلسفي هاش ص ١١٩.
١٢٤- الغزالي: تهافت الفلسفة ص ٢٢٥ وأنظر أيضا د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية ص ١٠٤ – ١٠٥، فصول منتزعة ص ٥٢.
١٢٥- تهافت الفلاسفة: ص ٢٢٦ – ٢٣٦، انظر أيضا اوليري الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٢٢ –١٢٣.
١٢٦- المرجع السابق: ص ٢٢٦ – ٢٣٦، انظر أيضا . د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية. والكلامية ص ١٠٥، د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص ١٦٤.
(*) – من الغريب أن الغزالي رغم نقده للسببية متابعا في ذلك الأشاعرة، فإنه يعتمد عليها كأساس لإثبات الصانع وذلك في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣ حيث يقول "وجوده تعالىٰ تقدم برهانه: أن نقول لكل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا" وإن كان الغزالي لا يعنى بالسبب إلا المرجح أي المرجح لوجود الممكن على العدم فكأن صحة هذا الدليل مرتبطة بصحة قضية حدث العالم أو قدمه، وهي قضية يعتبر "توما الأكويني وموسى بن ميمون" أنه لا يمكن التدليل عليها عقليا"
١٢٧- الدعاوى القلبية ص ١١.
١٢٨- ابن رشد: تهافت ص ٧٨١ وأيضا خليل شرف الدين. ابن رشد: ص ٧٢ – ٧٣.
١٢٩- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٨٥ وانظر أيضا د. عاطف العراقي. تجديد في المذاهب ص ١١٣ – ١١٦.
١٣٠- د. ياسين عريبي: الدليل الوجودي عند الفارابي ص ٢١٤ (ضمن الفارابي والحضارة).
١٣١- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ١٨٥.
١٣٢- تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعية ص٢.

١٣٣- الدعاوى القلبية : ص ٦-٧، فلسفة أرسطو طاليس: ص٩٤-٩٥.

١٣٤- فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩١.

١٣٥- عيون المسائل: ص ١٠، الدعاوى القلبية: ص٦ وأنظر أيضا د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٩٩.

١٣٦- بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٣-٥ (المقدمة).

١٣٧- المصدر السابق: ص ١٥٢.

١٣٨- جواب مسائل سئل عنها ص٥٨.

١٣٩- بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠ (المقدمة).

١٤٠- الدعاوى القلبية: ص٦ "وفى ذلك يقول ابن باجة فى شرحه للسماع الطبيعى لأرسطو" فنعم ما وفى أرسطو حد الحركة حين قال "أنها خروج بالقوة من جهة ما هو بالقوة كذلك "فذلك هو حدها المطابق لها على ما تحدبه أمثال هذه الأمور" شروحات السماع الطبيعى لابن باجة. تحقيق معن زيادة ص ٣١.

١٤١- عضد الدين الايجى: جـ٦ ص ١٩٥: ص ١٩٦.

١٤٢- عيون المسائل: ص ٢٦- ٢٧.

١٤٣- بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠ - ٢١ (المقدمة).

١٤٤- الدعاوى القلبية: ص٧.

(*) - المقولة كما يرى الفارابى هى كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شىء من هذا المشار إليه، والمقولات بعضها يعرفنا ما هو المشار إليه، وبعضها يعرفنا ما هو هذا المشار إليه، وبعضها يعرفنا كم هو، وبعضها يعرفنا كيف هو، وبعضها يعرفنا أين هو، وبعضها يعرفنا متى هو أو كان أو يكون، وبعضها يعرفنا أنه مضاف، وبعضها أنه موضوع وأنه وضع ما، وبعضها أن له على سطحه شيئا ما يتغشاه، وبعضها أنه ينفعل، وبعضها أنه يفعل (الحروف ص ٦٢ -٦٣). وقد سميت بهذا الاسم لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان مدلولا عليه بلفظ وكان محمولا على شىء ما مشار إليه محسوس، وكان أول معقول يحصل إنما يحصل معقول محسوس، وإن كانت توجد معقولات حاصلة لا عن محسوسات.. وكانت أيضا مفرده والمفردة تتقدم المركبات (الحروف ص ٦٤). وهذه المقولات هى الموضوعات الأول للمنطق والعلم الطبيعى والعلم المدنى، والتعاليم، ولعلم ما بعد الطبيعة (الحروف ص ٦٧) والعلم الطبيعى ينظر فى المقولات والعلم من حيث أن ما تحتوى عليه كائن لا عن إرادة الإنسان أما الأشياء الخارجة عن المقولات ينتظر فيها بصناعة أخرى وهى علم ما بعد الطبيعيات وفى ذلك يقول الفارابى "فأما

العلم الإلهي فإنه إنما ينظر أكثر شيء فيه في المقولات" (الحروف ص ٦٦، وانظر أيضا شرح كتاب العبارة للفارابي ص ٢٣).

١٤٥- جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨.

١٤٦- المرجع السابق: ص ٥٨ (وسوف نلاحظ أن أرسطو جعل أنواع الحركة ستة : الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة والحركة المكانية، ولكنه عاد فنفى أن يكون الكون والفساد من أنواع الحركة وهذا ما قال به "ابن سينا" بعد ذلك، لأن كل حركة تكون في أمر يقبل الزيادة أو النقصان، وليس شيئا من الجواهر كذلك فإذن لا شيء من الحركات في الجواهر فإذن كون الجواهر فسادها ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة واحدة وليس بالتدريج كما في سائر الحركات (بارتلي سانتهلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢١، د. عاطف العراقي. الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٠١ - ٢٠٣، خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ١٧١).

١٤٧- جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨.

١٤٨- الدعاوى القلبية: ص٦.

١٤٩- جواب مسائل سئل عنها: ص٦٠.

١٥٠- ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات: ن١ م٢ ف٣ ص٤٤، د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي "أرسطو": جـ٢ ص ١١٠.

١٥١- الدعاوى القلبية: ص٦.

١٥٢- الدعاوى القلبية : ص٦.

١٥٣- د. الألوسي: فلسفة الكندي. ص ١٩٩ وأيضا . رسالة الكندي. "الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٦.

١٥٤- رسالة الكندي. "الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٧" ضمن رسالة الكندي الفلسفية".

١٥٥- رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها: ص ١٦٧ وانظر أيضا كتاب الجواهر الخمسة للكندي ص ٢٢ "ضمن رسائل الكندي الفلسفية".

١٥٦- ابن سينا: الشفاء الطبيعيات ن١ م٢ ف٣ ص ٤٣-٤٤، النجاة ص ١٠٥، د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٠١- ٢٠٣.

١٥٧- د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم ص ١٥٩.

١٥٨- جواب مسائل عنها: ص ٥٨.

١٥٩- المرجع السابق: ص٦١.

١٦٠- المرجع السابق: ص٥٨.

١٦١- المرجع السابق: ص ٦١وأيضا الدعاوى القلبية: ص٦.

١٦٢- الحروف: ١٠١.

١٦٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٥.

١٦٤- الحروف : ص١٠١ وأيضا "جواب مسائل سئل عنها: ص٥٨"، الدعاوى القلبية ص٦.

١٦٥- جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١.

١٦٦- عيون المسائل: ص٢٦.

١٦٧- الدعاوى القلبية: ص٦.

١٦٨- يقول حسن العبيدى فى كتابه "نظرية المكان" يعتبر ابن سينا أول من أقر بوجود حركة فى الوضع مضيفًا بذلك نقطة أغفلها أرسطو طاليس فى بحثه عن الحركة. ولكننا نرى أنه تسرع فى هذا الحكم الخاطىء ويبدو أنه تابع قول "الجرجانى" فى شرحه على "المواقف" حين ذكر بعض أقوال الفارابى التى تشير إلى الحركة فى الوضع، ولكنه يقول أن الكلام ابن سينا يوهم أنه الذى وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء (المواقف ص٢١)، كما نبه فخر الدين الرازى على ذلك وقال "أن كلام الشيخ يوهم أن حركة الوضع أمر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون مع أنى رأيت فى كلام الشيخ أبى نصر الفارابى تصريحه فى كتاب مختصر له يسمى عيون المسائل (المباحث الشرقية جـ١ ص ٥٨٢). ويتعجب د. عاطف العراقى من اتجاه هؤلاء الشراح إلى اعتقاد ذلك الأمر ويقول أنه رجع إلى ما كتبه ابن سينا عن الحركة فى الوضع ولم يجد ما يدل صراحة على انه ينسب لنفسه سبق القول بها (الفلسفة الطبيعية: هامش ص ٢٠٩ : ص ٢١٠).

١٦٩- جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١ وانظر أيضا فخر الدين الرازى المباحث الشرقية جـ١ ص ٥٨٢، د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ ص١٠٨.

١٧٠- الدعاوى القلبية: ص٦.

١٧١- مبادىء الموجودات: ص ٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٤ - ٣٥.

١٧٢- الدعاوى القلبية: ص٧.

١٧٣- يبدو أن الفارابى قد تابع أرسطو فى القول بأن الحركات ثلاث: الكمية والكيفية والمكانية، ثم قسم المكانية إلى حركة مستقيمة وإلى مستديرة "إذ يقول" من الضرورى أن تكون الحركات ثلاث. حركة الكم، وحركة الكيف، والحركة فى المكان "ثم يقول" وكل حركة فى مكان إما أن تكون حركة مستقيمة وإما أن تكون مستديرة وإما أن تكون مركبة منهما. فأما الحركة المستديرة فهى الكائنة حول الوسط، فأما الحركة المستقيمة فهى السالكة (إما إلى ما فوق وإما إلى أسفل) أى الحركة التى تكون من

الوسط، والحركة التى تكون إلى الوسط أرسطو طاليس فى السماء والآثار العلوية: ص ١٢٩ – ١٣٠.

١٧٤– رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٥– مبادىء الموجودات: ص ٦٢.

١٧٦– المرجع السابق: ص ٥٥.

١٧٧– جواب مسائل سئل عنها: ص٥٨ – ٥٩، ابن سينا : الشفاء الطبيعيات فى ف١ م٢ فر٣ ص ٤٥.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 194.

١٧٨– رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٩– الدعاوى القلبية: ص٦ وانظر أيضا د. الألوسى. فلسفة الكندى ص ٢٠١.

١٨٠– رسالة فى إثبات المفارقات : ص٦.

١٨١– عيون المسائل : ص ٢٧، وأيضا الدعاوى القلبية ص ٧.

١٨٢– المرجع السابق.

١٨٣– المرجع السابق: ص٢٦.

١٨٤– المرجع السابق: ص٢٦.

١٨٥– التعليقات : ص٥.

١٨٦– الدعاوى القلبية ص ٦ (ويؤكد هذا "التبريزى" فى شرحه لدلالة الحائرين فيقول: من الفلاسفة والحكماء من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذى لا يكون سبب حركته خارجا عنه قاسرا، بل يكون إما داخلا فيه أو متعلقا به. فعلى هذا يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحرك بالطبيعة، وتخرج عنه الحركات القسرية والعرضية. ومنهم من شرط من هذا التفسير أن تكون تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية، وهى حركة النفس النباتية والحركات الطبيعية، وتبقى الحركات الفلكية والحيوانية فحسب (موسى بن ميمون .. دلالة الحائرين جـ١ ص ٢٥٨ – ص٢٥٩).

١٨٧– الدعاوى القلبية ص ٨ (وقد عرفه "أى الميل" "ابن سينا" بأنه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة وإلى جهة ما (الحدود ص ٣٤). ويشير "فخر الدين الرازى" فى تعقيبه على هذا التعريف بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة (المباحث الشرقية جـ١ ص ٢٨٤).

١٨٨– البيضاوى: طوالع الأنوار ص ٢٧ وانظر أيضا الجرجانى: التعريفات ص ١٣٠.

١٨٩– إثبات المفارقات ص٦.

١٩٠– الدعاوى القلبية: ص ٧ وأيضا ابن سينا: الإشارات. القسم الطبيعى ص٢٧٧.

١٩١- الدعاوى القلبية: ص٨ وانظر أيضا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٣١١ - ٣٣٠.

١٩٢- ديكسترهوز: تاريخ العلم والتكنولوجيا ص٧٠.

١٩٣- التعليقات ص ٢٢.

١٩٤- انظر: الشفاء . القسم الطبيعى (الفن الأول) وقد خصص به خمسة فصول يبحث فيها نظريته فى الزمان سواء فى الجانب الفيزيقى أو الميتافيزيقى.

١٩٥- د. الألوسى: الزمان ص ١٠٠ وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية (مادة زمان) مجلد ١٠ص ٣٨٠، بارتلمى سانتهلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. عبد الرازق قسوم مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد ص ٦٢.

196- Louis Gardet, Les Cultres et le Temps. P. 232.

١٩٧- الجمع بين رأيبى الحكيمين: ص ٢٢.

١٩٨- الحروف: ص ٦٢.

١٩٩- التعليقات: ص٢١، د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد ابن رشد: ص٦٢.

٢٠٠- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين : ص ٢٥٥.

٢٠١- بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو) جـ٢ ص ١٠٤.

٢٠٢- الحروف: ص ١٢٠.

٢٠٣- جان فال: طريق الفيلسوف ص ١٥٣، د. الألوسى: الزمان ص ١٠٠.

٢٠٤- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٣٤.

٢٠٥- ابن سينا : النجاة ص ١١٥- ١١٦، والشفاء الطبيعيات: ن١ م٢ ف١١ ص٧٢.

٢٠٦- التعليقات : ص ٢١-٢٢.

٢٠٧- الدعاوى القلبية: ص٧.

٢٠٨- الحروف: ص ٦٢ وانظر أيضا: د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد ص ٨٦.

(*) - والفارابى هنا متأثر بأستاذه "أرسطو" الذى يرى أنه "لا يمكن أن تكون الحركة كائنة أو فاسدة وذلك أنها دائمة، ولا الزمان أيضا فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر أن لم يكن زمان، والحركة أيضا يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان. فإن الزمان وما أن يكون هو الحركة أو انفعالاتها وليس من الحركات شىء متصل سوى الحركة

المكانية ومن جملة هذه الحركة الدورية". مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس ص ٣ (ضمن أرسطو عند العرب. د. عبد الرحمن بدوى).

٢٠٩- الحروف : ص ٨٣.

٢١٠- حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٧٥.

٢١١- التعليقات: ص٢٢.

٢١٢- الدعاوى القلبية : ص٧، عيون المسائل: ص ٢٧.

٢١٣- الأشعرى: مقالات الإسلامين جـ١ ص ١٦: ص ١٧.

٢١٤- الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢١٥- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٠ - ٢٥١.

٢١٦- ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعى ص ٤٩، وانظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم. مفهوم الزمان: ص ٨٨.

٢١٧- الحروف: ص ٦٢.

٢١٨- عيون المسائل: ص ٢٧ - ٢٨.

٢١٩- الجمع بين رأيـى الحكيمين ص٢٢ (ورغم وضوح قضية قدم الزمان والحركة عند أرسطو طاليس إلا أن هناك بعض الباحثين لهم وجهة نظر أخرى. فالأستاذ "يوسف كرم" يرى حدوثها ويستدل على ذلك بقوله: أننا إذا أضفنا أن الزمان عدد الحركة، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفا أخيرا هو الآن الحاضر خرج لنا أن للزمان طرفا أول بالضرورة، وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧).

٢٢٠- عيون المسائل ص ٢٦، التعليقات ص ٢١، الدعاوى القلبية ص ٧.

٢٢١- اوليرى: الفكر لعربى ومكانه فى التاريخ فى التاريخ ص ١٢٢، د. عبد الرزاق قسوم. مفهوم الزمان ص ٩٨.

222- (S.) Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe. P. 345.

٢٢٣- الحروف : تحقيق د. محسن مهدى ص ٨٣.

٢٢٤- عيون المسائل: ص٢٦ - ٢٧، وانظر أيضا. د. أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) جـ ٢ ص ١٩٠ - ١٩١.

٢٢٥- دائرة المعارف الإسلامية: مادة زمان . تعليق د. أبو ريده ص ٤٠١.

٢٢٦- دائرة المعارف الإسلامية : مادة الزمان . تعليق د. أبو ريده ص ٣٩٢ وانظر أيضا رسائل الكندى الفلسفية د. أبو ريده ص ٧٢- ٧٣ من المقدمة.

٢٢٧- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٩.

٢٢٨- فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٥ – ٩٦.
٢٢٩- التعليقات : ص ٢٢.
٢٣٠- العبيدى: نظرية المكان ص ١٧ – ١٨، د. الألوسى: من الميثولوجيا إلى الفلسفة اليونانية ص ٨٦ – ٩٢.
(*) - تناول أرسطوطاليس دراسة المكان بشكل مفصل فى المقالة الرابعة من كتاب السماع الطبيعى PHYSICA ويدرسه أيضا فى كتاب المقولات، وكتاب السماء والعالم، وفى كتاب الميتافيزيقا ولكن كتاب "السماع الطبيعى" هو الكتاب الرئيسى الذى ضمنه نظريته عن المكان (كتاب المنطق. الترجمة العربية القديمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى جـ١ ص ٤٣ – ص٤٤، أيضا فى السماء والآثار العلوية تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ٥٥، بارتلى سانتهلر، الطبيعة ص١٩٥.
٢٣١- د. الألوسى: فلسفة الكندى ص١٩٢ وانظر أيضا د. عبد الرحمن بدوى: الطبيعة لأرسطو جـ١ ص ٣١٢.
٢٣٢- الحروف: ص ٨٨ – ٨٩.
٢٣٣- المرجع السابق: ص ٨٩
٢٣٤- عيون المسائل: ص ٢٧ وأيضا الدعاوى القلبية ص٦-٧ (وهذا التعريف الذى ذكره الفارابى للمكان هو الذى سارت عليه الفلسفة العربية بخطها المشائى من الكندى إلى ابن رشد، ونلاحظ أن أبا حيان التوحيدى قد سار على تعريفات الفارابى للمكان فذكر أن المكان "حيث التقى الإثنان المحيط والمحاط به" وقال أيضا "هو ما ماس من سطح الجسم الحاوى وانطباقه على الجسم المحوى" المقابسات ص ٣٦٤.
٢٣٥- حسن العبيدى : نظرية المكان ص ٥٢.
٢٣٦- ابن سينا: رسالة الحدود ص ٣٢.
٢٣٧- مصطفى نظيف: آراء الفلاسفة الإسلامين فى الحركة. مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم. العدد الثانى ص ٤٩.
٢٣٨- ارسطو طاليس: الطبيعة ص ٢١٢.
٢٣٩- الحروف: ص ٨٨.
٢٤٠- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٦٢ –٢٦٣ وأيضا حسن العبيدى : نظرية المكان ص ٩٦ – ٩٨.
٢٤١- عيون المسائل : ص ٢٧.
٢٤٢- مبادىء الموجودات: ص ٥٥- ٥٦.
٢٤٣- التعليقات ص ٧ وانظر أيضا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعة ص ٢٦٧.
٢٤٤- الحروف: ص ٩١.
٢٤٥- د. أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) جـ٢ ص ٩٨، انظر أيضا الرازى: المباحث المشرقية جـ١ ص ٢٥٠.
٢٤٦- الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل ص ٢٧.

٢٤٧- عيون المسائل : ص ٢٧.
٢٤٨- فصوص الحكم: ص ٣٤.
٢٤٩- الدعاوى القلبية: ص٧.
٢٥٠- عيون المسائل: ص ٢٧.
٢٥١- إحصاء العلوم : ص ٩٦.
٢٥٢- الدعاوى القلبية: ص٦، وانظر أيضا عيون المسائل: ص ٢٧.
٢٥٣- التعليقات: ص٢٢.
٢٥٤- المرجع السابق، وأيضا الحروف: ص ٨٩.
(*) - يستعمل الفارابي لفظة الخلاء أحيانا، ولفظة الفارغ أحيانا أخرى. ولكن غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما إذ يقول "ليس للفراغ وجود" عيون المسائل ص ٢٧ كما يقول " والخلاء محال المحال لا سبب له" رسالة في إثبات المفارقات ص٥. وهذا يؤكد خطأ "حسن العبيدى" في اعتقاده بقوله بأننا لا نجد عند الفلاسفة قبل ابن سينا من وَحد بين لفظى الخلاء والفراغ أو الفضاء، كما ينكر أن يكون "ابن سينا" قد استعمل كلمة فضاء على أنها تساوى خلاء. ويقول أن الغزالى والآمدى قد تابعاه في ذلك • نظرية المكان ص ١٦٨، هامش ص ٢٧)، ويثبت د. عاطف العراقى عكس هذا القول إذ يقول "يستعمل ابن سينا لفظة الخلاء أحيانا والفضاء أحيانا أخرى، ولكنه غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما "ويستند إلى قول "ابن سينا" سواء قلت فضاء أو خلاء فإني أعني بذلك معنى واحد فمن استنكر ذلك فليضع بدل كل لفظ خلاء فيما يجرى من كلامى لفظة الفضاء" (د. عاطف العراقى . الفلسفة الطبيعية. هامش ص ٢٨١ وانظر أيضا ابن سينا. جواب لسؤال بعض المتكلمين ص١٥٨)ويقول أبو البركات: " أن كل بعد امتدادى لا يشعر الناس فيه بمانع يسمونه في مشهور اللغة فضاء وخلاء". المعتبر. القسم الطبيعى ص ٥٤.
٢٥٥- د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية ص ٥١، جورج سارتون: تاريخ العالم الترجمة العربية جـ ١ ص٣٦. وانظر أيضا: فلوطرخس: الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة ص ١١٩.
٢٥٦- البير ريفو: الفلسفة اليونانية ص ١٨٦، جورج سارتون: تاريخ العلم جـ٣ ص ٤٧-٤٨.
٢٥٧- بنس: مذهب الذرة ص ٤٦، أبو البركات البغدادى : المعتبر جـ٢ ص٤٤.
٢٥٨- الأشعرى: مقالات الإسلاميين. د ٢ ص ١٩، د. أحمد صبحى فى علم الكلام ص ٢٢٨- ٢٢٩، الايجى : شرح المواقف جـ٥ ص ١٦١.
٢٥٩- وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٥ وأيضا:
Benjamin Farrington, Greek Science, P. 152, Paul Mouy, Logique et Philosophie des Sciences, P. 206 – 207.
٢٦٠- وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠ وأيضا، ديكستر هوز: تاريخ العالم والتكنولوجيا ص ٤٠ من الترجمة العربية.

(*) - لم يحدد الفارابى هؤلاء القوم ولكن يبدو أنه يقصد رأى المتكلمين بوجه عام سواء أثبتوا أن الخلاء موجود كأمر متوهم، أو بعد مفروض بين جسمين مفترقين فى المكان من غير أن يكون بينهما شيء آخر . أو أن للخلاء وجودا حقيقيا يوجد فى الأبعاد إذا لم يكن فيها ما يشغلها (فخر الدين الرازى.: المباحث المشرقية جـ١ ص ٢٢٨ – ٢٢٩، عضد الدين الايجى: المواقف جـ ٥ ص ١٦١، إلا أن بينس فى كتابه مذهب الذرة عند المسلمين يرى أن هذه الرسالة موجهة للرد على الرازى الفيلسوف ص ٧٩).
وانظر أيضا: حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٥٣.

٢٦١- هذه الآنية تسمى "السراقات" وقد أشار إليها الجرجانى فى شرحه على المواقف للايجى. جـ٥ ص ١٨٥.

٢٦٢- رسالة الخلاء للفارابى ص ٢-٤ (وهذا المثال الذى ذكره هو مثال للتخلخل وهو أن يمص كوز الفقاع مثلا إذا كان خاليا فينبسط الهواء فيه لضرورة عدم الخلاء، فإذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول، فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لمازال القاسر عن الهواء تقبض طبعا إلى مقدار نفسه فتبعه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص).
وهذه الحجج أشار إليها ابن سينا أيضا فى كتابه السماع الطبيعى ص ١١٧، وكذلك فى رسائل ابن سينا وهى إجابة على سؤال للبيرونى بخصوص القارورة وعلاقتها بالخلاء ص ٣٥.

٢٦٣- رسالة الخلاء للفارابى ص٥.

٢٦٤- المرجع السابق.

٢٦٥- المرجع السابق: ص ٥-٦.

٢٦٦- الدعاوى القلبية: ص٧ وأيضا رسالة فى إثبات المفارقات ص ٥، عيون المسائل: ص٢٧.
وانظر أيضا:
Nasr: An Introduction to Islamic Cosmolgical Doctrines, P. 220.

٢٦٧- رسالة الخلاء للفارابى: ص ١٣، وانظر أيضا ابن سينا: عيون الحكمة: ص ٢٤.

٢٦٨- عيون المسائل: ص٢٧.

٢٦٩- سارتون: تاريخ العلم جـ٣ ص ٢٢٦- الترجمة العربية.

٢٧٠- ابن سينا الشفاء: الطبيعيات. ن١ م٢ فـ٩ ص ٦٧.

٢٧١- رسالة الخلاء للفارابى: ص ١٢- ١٣.

٢٧٢- ابن سينا الشفاء : الطبيعيات. ن١ م٢ فـ٩ ص ٦٩.

الفصل الرابع

(العالم في طبيعيات الفارابي)

" عالم ما فوق فلك القمر وعالم الكون والفساد "

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

تمهيد.

أولا : الأصول التي استقاها من سابقيه .

ثانيا : العالم ، موجوداته ومراتبها في الوجود .

ثالثا : أقسامه :

١- عالم ما فوق فلك القمر .

٢- عالم ما تحت فلك القمر .

رابعا : اثر العالم العلوي في العالم السفلي .

خامسا : كروية الأرض وثباتها في مركز الكون .

سادسا : العالم واحد متناه .



تمهيد:

ذكرنا فيما سبق أن الفارابى عندما حدد أقسام العلم الطبيعى بين أن القسم الأول منها يجعل محور دراسته الوجود الطبيعى على وجه الإجمال. فتناولنا بالدراسة تكوين الأجسام وأثبتنا أنها مركبة من المادة والصورة، ثم أوضحنا العلاقة بين هذه الأجسام وبين عللها من ناحية، وكذلك بينها وبين لواحقها من جهة أخرى.

وبناء على نظريته فى المادة والصورة فقد قسم الأجسام إلى بسيطة، ومركبة، وعرفنا أن البسيطة كما يقول الفارابى هى الأجسام التى وجودها لا عن أجسام أخر غيرها، أما المركبة فهى التى وجودها عن أجسام أخر غيرها. الأولى مثل السماوات، والأرض، والماء والهواء، والنار والثانية مثل المعادن، والنبات، والحيوان[1].

وفى هذا الفصل الذى يحمل عنوان "العالم فى الفلسفة الطبيعية" سيكون هدفى الكشف عن تطبيق هذه المبادىء والأسس العامة على موجود موجود من موجودات العالم حتى يتضح لنا خصائص كل موجود، ومرتبته فى الوجود. فقد كان ذلك هو الأساس الذى وضعه الفارابى فى اعتباره حين تبنى فكرة وضع العالم بين بعدين لا ثالث لهما وهما:

العالم العلوى أو العالم ما فوق القمر.

والعالم السفلى أو عالم ما تحت فلك القمر.

وهى القسمة التى أخذها الفارابى عن أرسطو وارتضاها لنفسه، ثم انتقلت بعد ذلك إلى فلاسفة المشرق والمغرب.

الأول يقع من فلك القمر إلى آخر العالم وهو عالم الأفلاك التى توجد متحركة بحركة دورية، والثانى هو ما يقع من الأرض إلى فلك القمر وهو عالم الكون والفساد الذى تتميز أجسامه بأنها مركبة من العناصر الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) وهى التى تتحرك على استقامة، الأول مادته الأثير وهذه المادة جسم ليس له ضد ولا يقبل أى نوع من الاستحالات الكمية أو الكيفية ولا يقبل الكون والفساد، بينما الثانى مادته العناصر الأربعة التى تتجه إلى فوق كالنار والهواء، وأما إلى أسفل كالأرض والماء[2].

وبناء على هذا التقسيم فإننى سأتناول النظام الترتيبى الذى وضعه الفارابى لموجودات العالم "سواء كان عالم ما فوق فلك القمر، أو عالم ما تحت فلك القمر" وكيف أنه أقام هذا النظام على أساس فكرة الأفضل والأشرف وهى فكرة ميتافيزيقية بعدت به عن المجال الطبيعى الذى يفترض وجوده فى مثل هذه الدراسات.

وأخيرا فإن هناك حقيقة أخرى مفادها أن آراء الفارابى فى "عالم ما فوق فلك القمر" هى آراء تختلط فيها المبادىء الميتافيزيقية مع المبادىء الرياضية مع المبادىء الطبيعية. إذ أن الفارابى فى تحديده لعلم التعاليم أى "الرياضيات" والذى ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى يتحدث فى واحد منها عن علم النجوم التعليمى "أى علم الفلك" ويجعله يبحث فى الأجسام السماوية عن أشكالها ومقادير أجرامها، ونسب بعضها إلى بعض، وعن حركاتها بالقياس إلى الأرض وما إلى ذلك. يقول الفارابى "فعلم النجوم التعليمى يفحص فى الأجسام السماوية وفى الأرض عن ثلاث جمل:

أولها : عن أشكالها (وأوضاع بعضها من بعض ومراتبها فى العالم) ومقادير أجرامها ونسب بعضها إلى بعض، ومقادير أبعاد بعضها عن بعض، وأن الأرض ليس لها بجملتها انتقال لا عن مكانها ولا فى مكانها.

والثانية : عن حركات الأجسام السماوية كم هى، وأن حركاتها كلها كرية وما فيها يعم جميعها الكواكب منها وغير الكواكب، وفيها يعم الكواكب كلها ثم الحركات التى تخص كل واحد من الكواكب وكم كل واحدة من أصناف هذه الحركات والجهات التى إليها تتحرك وعلى أى جهة يتأتى لكل واحد منها هذه الحركة......إلخ.

والثالثة : تفحص فى الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة وتبين كم هى المعمورة وكم أقسامها العظمى...إلخ[3] ومن ناحية أخرى فإنه فى رسالته المسماة "فى الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم" بين أن صناعة أحكام النجوم الصحيحة تستند إلى علوم التعاليم وعلوم الطبيعة ثم التجربة[4].

ومع ذلك ورغم هذا التداخل بين العلوم الرياضية والطبيعية والميتافيزيقة، إلا أن الفارابى يؤكد أن علم الطبيعة هو المختص بالبحث فى أمور الجسم الفلكى إذ يقول: "وأما الأجسام الفلكية فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض لها المزاج وكانت

صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق به نظر أخص منه" أي من العلم الطبيعي" الذي له موضوع يشمل على جميع الطبيعيات"[٥].

أي أن البحث عن أسباب الحركات السماوية وطبيعة الأجرام الفلكية والآثار العلوية خارج عن موضوع علم الهيئة عند الفارابي وكثير من العرب كابن سينا وداخل في الحكمة الإلهية والطبيعية.

وفي هذا الفصل سنجد الفارابي يدرس الأجسام سواء كانت في عالم ما فوق فلك القمر أو عالم ما تحت فلك القمر من جهة حركتها ومن جهة تأليفها من العناصر، وعلى أساس الفوارق بين العالمين يدرس كل منهما في قسم خاص مميزا بين أحكام كل واحد منهما وخصائص موجوداته، إلا أنه يصل في النهاية رغم تقسيمه هذا إلى إثبات واحدية العالم بناء على نظريته في المكان ونفي الخلاء.

كما اهتم ببيان تأثير العالم العلوي في العالم السفلي أي تأثيرات أمكنة الكواكب في كيفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع كتسخينها مثلا[٦].

أولا: الأصول اليونانية والإسلامية التى استقاها الفارابى من سابقيه وأثره فيمن جاء بعده.

استفاد الفارابى استفادة كبيرة من دراسات الذين سبقوه فى هذا المجال سواء من حيث تقريره لكثير من الآراء التى انتهى إليها، أو من حيث الطابع العام لنظريته التى تحكمها كما قلت المبادىء الرياضية والطبيعية والميتافيزيقية، أو حتى من حيث نقده لآراء البعض منهم والتى وجد أنها لا تتفق مع آرائه الخاصة بأحكام النجوم أو تأثيرها فى العالم السفلى.

وإذا كنا سنعرض رأى الفارابى فى نظريته فى السماء والعالم فإننا سنحاول أن نبحث عن جذور هذه الآراء فى المذاهب الفلسفية السابقة عليه وبالذات فى الفلسفة اليونانية. ولقد كان تأثره بالتراث اليونانى خاصة فى هذا المجال تأثرا تاما بحيث لم يتح له إنشاء مذهب فيه عناصر جديدة خاصة به.

فإذا كان أفلاطون قد اهتم بدراسة الحركات السماوية وأثبت فى "طيماوس" أن العالم كرويا مستديرا (وذلك على العكس مما ذكره فى كتابه "الجمهورية" حيث تركنا حائرين إزاء هذه الصفة) وهو فى "طيماوس" يجعل الأرض تجارى شكل الكل وقد احتلت منه موقع المركز، بينما نجده فى "فيدون" يميل إلى القول بأنها ثابتة وبالتالى فهذا العالم كالكائن الحى الواحد فهو واحد ليس كثيرا، وهو صورة خلقت لغاية وهى تحاكى النموذج الأبدى الذى يعقله الله(٧).

وإذا كان "فيثاغورث" قد توصل قبله إلى إثبات كروية الأرض مستندا إلى بعض الحجج الهندسية منها أن الشكل الهندسى الكامل هو الشكل الكروى لكمال انتظام أجزائه بالنسبة للمركز، ومنها أن الأجرام السماوية ومنها الأرض لا يمكن تصورها إلا على هذا الشكل الكامل(٨).

فإن آراء كل من فيثاغورث وأفلاطون كانت هى الأساس الذى استند إليه الفارابى فى بحثه فى العالم العلوى. وقد أثبتنا سابقا أن بحثه فى السماء ليس بحثا طبيعيا صرفا وإنما هو بحث تختلط فيه العناصر الفلكية مع الرياضية، وهنا يظهر التأثير الفيثاغورى والأفلاطونى. هذا بالإضافة إلى تأثر الفارابى بفكرة العدد الفيثاغورية فى تحديده لعدد العقول والأجسام السماوية فى عالم ما فوق فلك القمر، كما أنه

تأثر بأفلاطون في تقسيمه للعالم إلى عالمين: عالم عقلي، وعالم حسي، وإن كان الفارابي قد جعله عالما واحدا وإنما جعل موجوداته على مراتب وكذلك جعل العقول مراتب(٩).

أما بالنسبة لأرسطو فقد وضح لنا تماما كيف أن دراسته الشاملة للسماء والعالم وتقسيمه العالم على أساس فلك القمر (عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر) ثم تحديده لخصائص كل عالم منهما، وصفات موجوداته ومراتبها وتكوينها وحركاتها، ثم إثباته كروية العالم ليتحقق التماثل والتوازن، وتأكيده ذلك بكثير من الحجج التي تعتمد على الملاحظة والمشاهدة أو الاستنباط من مبادئ العلم الطبيعي حتى يصل إلى إثبات كروية الأرض وينتهي إلى إثبات أن العالم واحد اعتمادا على نظريته في أماكن العناصر وحركاتها على أساس العلل المحركة لها. أقول كل هذه الأصول كان لها تأثيرها الفعال على نظرية الفارابي في السماء والعالم وعلى سبيل المثال فإذا كان الفارابي قد أثبت كروية الأرض بناء على كروية العناصر حيث يقول "وشكل كل واحد من الأربعة على شكل الكرة" ويقول أيضا "والعالم يركب من بسائط صائرة كرة واحدة" فإن هذا الإثبات مستمد أساسا من قول أرسطو" إذا تركنا جزءا من المادة لنقشه فإنه يتهيأ بهيئة الكرة، وإذا كانت الأرض ساكنة فإن شكلها بالتالي يكن كرويا"(١٠).

ورغم هذا التأثر الواضح إلا أننا سنجد أن المعلم الثاني خالف المعلم الأول في بعض الأمور حيث كان الفارابي متأثرا فيها بعناصر إسلامية كتسميته عالم ما فوق القمر "بعالم الأمر" وعالم ما تحت فلك القمر "بعالم الخلق"(١١).

هذا بالنسبة لأفلاطون وأرسطو، أما بالنسبة لتأثره بالأفلاطونية المحدثة فإننا نلحظ هذا التأثر في كثير من المبادئ التي استقاها الفارابي خاصة في نظرية الفيض. وقد بنى الفارابي نظام الكون بأسره على نظرية الفيض، والكون وفقا لهذا النظام مركب من أفلاك كروية بعضها داخل بعض وتقدر عدد هذه الأفلاك بتسع أجرام فلكية، ولكل جرم منها عقل ونفس، أما العقل العاشر وهو العقل الفعال فيعني بعالم ما تحت فلك القمر.

فحديثه إذن عن عقول الكواكب ومراتب العقول وصدور العالم على هيئة فيض، وخلعه صفات معينة على الأفلاك السماوية، منها تأثيرها في إيجاد الأجسام في عالم الكون والفساد. كل هذا يؤكد مدى تأثره بأفلوطين وأفلاطونيته المحدثة في

تقريره لنظرية الفيض التى تعتبر نقطة الالتقاء بين الطبيعيات من جهة عدد الأفلاك وتأثيرها، وبين العقول العشرة ومراتبها والتى هى ضرب من الميتافيزيقا من جهة أخرى[١٢] إذ أن هذه النظرية تفسر كيف صدرت الكثرة عن الحركة، بمعنى أن الطبيعى إذا كان يسأل عن كيفية صدور الكثرة عن الوحدة فإن الإجابة على ذلك تكون من جانب الميتافيزيقى[١٣].

فإذا تركنا فلاسفة اليونان وانتقلنا إلى فلاسفة الإسلام ومتكلميه، فإن الفارابى لا يعدم أثرا إسلاميا كان له شأنه الكبير فى تعديل بعض الآراء اليونانية بما يتفق مع طبيعة الأثر.

فالمتكلمون سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو من أهل السلف، ثم الكندى فيلسوف العرب كانوا ممن سبق الفارابى. فهل استفاد الفارابى منهم خاصة فى هذا المجال الطبيعى؟.

بالنسبة للمتكلمين نجد أن الساحة الإسلامية التى عاش فيها الفارابى شهدت صراعهم وانقسامهم واختلاف آراءهم مما كان له أثره على بعض القضايا الفكرية التى آمن بها الفارابى، إلى آراء بعض المتكلمين السابقين عليه ونقده لهم فى بعض الآراء الخاصة بالسماء والعالم، وإن كان هذا الأثر يعد أثرا ضئيلا وهو يظهر بصورة واضحة فى مجال الإلهيات أكثر من مجال الطبيعيات وما ذلك إلا لأن المتكلمين لم يكن لهم مذهب خاص فى الطبيعيات. وهم وإن بحثوا فى الطبيعة فلا يمكن عدهم فلاسفة طبيعيين لأنهم أولا أساءوا فهم هذا المعنى فمعظمهم على ان الطبيعيين زنادقة لا يقرون بخالق العالم أو بوجوده[١٤].

كما أن دراسة الطبيعة عندهم ثانيا لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كان الدافع الأساسى لأبحاثهم كلها تفهم الدين والدفاع عنه. وهذا اقتضى منهم دراسة المشاكل التى كان يثيرها خصومهم ومنها المشاكل المتعلقة بالطبيعة.

والفارابى وإن تأثر بهم من ناحية الهدف من حيث أنه بحث فى الطبيعيات، وتناول موضوعات السماء والعالم بالدراسة والبحث للوصول إلى خالق هذا العالم وإثبات فاعليته فى الكون وتدبيره شئونه، إلا أنه خالفهم فى المنهج الذى اعتمد عليه. فبينما يسعى الفلاسفة دائما إلى البرهان ويستندون إلى العقل من أجل الوصول إلى الحقيقة؛ نجد المتكلمين على العكس من ذلك يحصرون أقوالهم فى دائرة جدلية وإن كان النص رائدهم[١٥].

ورغم أن الفارابى لم يذكر فى مؤلفاته "الكندى" فيلسوف العرب، ولم يشر مطلقا إليه إلا أنه يبدو أنه تأثر به على وجه العموم. فقد بحث الكندى فى طبيعة الفلك فى رسالة له بعنوان "الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد" ورأى أن هذه الطبيعية مخالفة لسائر العناصر فجسمه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا يعرض فيه الكون والفساد وأنه غير مركب من نار وماء وهواء وأرض لأن حركته لما كانت مستديرة فلا يمكن أن يكون مركب من هذه العناصر الأربعة المتحركة على استقامة[١٦].

ورغم تأثر الفارابى بما ورد لدى الكندى من آراء فى هذا المجال إلا أنه خالفه فى موقفه من صناعة التنجيم، فبينما يقبل الكندى أصل دلالة أحكام النجوم على إبتداءات الأعمال ويرى أن سبب استعمال الرموز فى كتب المنجمين هو حصر منافع أحكام النجوم فى أهل العلم والمستحقين، يرفض الفارابى هذا الأصل ويحكم أنه إما أن يقبل الإنسان أن صناعة النجوم صناعة صحيحة وهذا يتطلب القول أن السماء الرمزية ليست إلا مثالات لأمور تعاليمية وطبيعية، وإما أن يقول أنها تعنى الأشياء التى اعتدنا أن نفهمها عنها.

وهكذا فصناعة أحكام النجوم كما يفهمها الكندى ليست صناعة طبيعية بل صناعة يحكم بها المنجم على سعد ونحس ابتداءات الأعمال اللاإرادية التى تكون فكر وروية بينما يحصر الفارابى آثار النجوم على الأشياء الطبيعية التى قد تصل إلى مزاج الإنسان الطبيعى ولكنه يرفض رفضا باتا إن صح الحكم من جهة الأجسام السماوية على الإرادات التى تكون عن الروية والفكر الصحيح[١٧].

ولكن إذا كان الفارابى قد تأثر بمن سبقه سواء من فلاسفة اليونان، أو فلاسفة الإسلام فى تقريره لنظريته فى السماء والعالم. فإن أثره فيمن جاء بعده من الفلاسفة كان تأثيرا لا حد له.

ولقد ظهر هذا التأثير أول ما ظهر على معاصرى الفارابى "إخوان الصفا" فقد بحثوا فى رسائلهم مسائل السماء والعالم كمعرفة جواهر الأفلاك، وكميتها، وكيفية تركيبها، وعلة دورانها، وعلة حركات الكواكب والأفلاك، وعلة سكون الأرض فى وسط الفلك[١٨].

ولا شك أن معظم هذه الأمور قد بحثها الفارابى من قبل وبشىء من التفصيل فى نظريته فى السماء والعالم وفى ذلك يقول المستشرق الفرنسى ديلاس

أوليرى "أما رسائلهم (أى رسائل إخوان الصفا) فى الميتافيزيقا، وعلم النفس، والإلهيات والفيض والنفس الكلية والعالم فهذا كله ليس إلا إعادة لتعاليم الفارابى والأفلاطونية المحدثة وربما أضيف إليها ألوان طفيفة من التصوف. وعلى سبيل المثال فالله عندهم خارج الكون أو فى عالم لا يعرفه الإنسان، وحتى العقل موجود أيضا فى عالم هو غير العالم الذى تعيش فيه النفس البشرية، أما النفس الكلية التى تتخلل الأشياء كلها فهى فيض من الروح وهذه الروح بدورها تفيض من الله.

وبمقارنة هذا القول بتعاليم الفارابى نرى أنها مبنية على نفس المادة[١٩].

كذلك ظهر هذا التأثير على فيلسوف المشرق "ابن سينا" ذلك الفيلسوف الذى أقام مذهبه بالكامل على دعائم المذهب الفارابى حتى أن "أوليرى" يقول "وليس من الصعب المبالغة فى تقدير أهمية الفارابى، فالواقع أن كل ما نلقاه فيما بعد عند ابن سينا وابن رشد موجود فعلا فى صلب مادة تعاليم الفارابى"[٢٠].

أما تأثره بالفارابى فى مجال دراسة أحوال العالم سواء كان عالم ما فوق القمر أو عالم ما تحت فلك القمر فقد عرضه بصورة واضحة "د. عاطف العراقى" فى كتابه "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" إذ يقول "أما الفارابى فقد سبق أن بينت أنه قال بحركة خاصة للأفلاك السماوية تختلف تماما عن حركة العناصر الأرضية، كما أن الكثير من رسائله قد تناول موضوعات السماء والعالم بحيث يمكن القول بأن دراساته هذه أفادت فيلسوفنا "يقصد ابن سينا" أكبر الفائدة.

فالفارابى فى معرض بيانه لأحكام الأفلاك قد درس العناصر وصفاتها وبين أنها أربعة، كما أثبت أن الأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة فإن مادتها مخالفة لمادة الأركان الأربعة، كما أن حركتها وضعية دورية، أما الحركات الكائنة الفاسدة فإنها مكانية مستوية وعلى ذلك فهى مستقيمة وليس لحركته ضد.

ويعقب على ذلك بقوله "وسنجد كيف أن هذه الصفات كلها سيأخذها ابن سينا عن الفارابى ويقررها كأحكام للأفلاك، كما قرر وجود العناصر الخاصة بعالم ما تحت فلك القمر حتى أن "الطوسى" شارحه الكبير قد أشار إلى أنه قد حاذى فى ذلك كلام الفارابى"[٢١].

ولم يقف تأثير الفارابى على فلاسفة المشرق فحسب، بل امتد هذا التأثير وشمل فلاسفة المغرب والأندلس ابتداءا بابن باجة ثم ابن طفيل ثم ابن رشد، كما كان له تأثيره الكبير على الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون.

فابن باجة يعتبر من فلاسفة المغرب الذين ساروا فى منهجهم فى الطبيعيات على الخط المشائى الذى نقل إلى البيئة الإسلامية، وهو كثيرا ما يذكر الفارابى ويستدل بآرائه وبراهينه خاصة فى مسائل السماء والعالم(*).

وأما ابن طفيل فمما لا شك فيه أن الدراس لقصة "حى بن يقظان" يلاحظ أنه سواء فى دراسته للآراء التى تدخل فى مجال الطبيعة، والآراء التى تدخل فى إطار الإلهيات قد استفاد استفاده كبيرة من الآراء التى سبق أن توصل إليها فلاسفة قدامى خاصة أرسطو، وفلاسفة إسلاميون كالفارابى وابن سينا كما كان مستفيدا بالذات من المعلم الثانى "الفارابى" فى فصله بين الأحكام التى تنطبق على العالم العلوى والأحكام التى تنطبق على العالم السفلى(٢٢).

فالفارابى فى أكثر من كتاب من كتبه يدرس طبيعة الأجرام السماوية، ويبين لنا أن الأجرام وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة إلا أن مادتها مخالفة لمادة العناصر الأربعة، كما أن حركتها وضعية دورية. أما الحركات الكائنة الفاسدة فهى مكانية مستوية. وعلى ذلك يكون طبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس لحركته ضد. وهذه الأحكام هى التى أقام عليها ابن طفيل مذهبه فى السماء والعالم(٢٣).

فإذا انتقلنا إلى "ابن رشد" وجدنا أنه يذكر كتاب "الفلسفتين للفارابى" فى كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة" ويشير إلى بعض المواقف التى ربما يكون المعلم الثانى قد خالف فيها المعلم الأول(٢٤). كما أنه وقف من فلسفة الفارابى موقف الناقد المدرك لعمق الفكر الفارابى. حتى أنه فى نقده لآراء الفلاسفة القائلين بالفيض ومنهم الفارابى يستند فى نقده إلى التمييز بين العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر) والعالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر). ويرى أننا يمكن أن نصعد من العالم السفلى إلى العالم العلوى عن طريق بيان تأثير العالم العلوى من العالم السفلى، ثم الصعود من العالم العلوى إلى الله تعالى الذى يخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ودون أن نكون مضطرين إلى القول بترتيب العقول على النحو الذى قال به الفارابى وابن سينا(٢٥).

كذلك كان تأثير الفارابى على فيلسوف الأندلس "موسى بن ميمون" تأثيرا كبيرا، ويشير ناشر كتاب "دلالة الحائرين" إلى بعض المسائل الفلسفية بين "أبى نصر الفارابى" وبين "موسى بن ميمون" مما يبين تأثر فلاسفة اليهود بالثقافة والأفكار الإسلامية، وهذا يؤكد أهمية الدور الذى لعبته الحضارة الإسلامية فى تاريخ الحضارة العالمية.

ويظهر هذا الأثر بصورة واضحة حين نقرأ "كتاب دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون" وحتى فى مناقشاته لنصوص "التوراة" نجد أن هذه المناقشة تصدر عن مفكر تأثر بفلاسفة الإسلام والثقافة الإسلامية.

ولقد كانت موضوعات الفلسفة الإلهية من فلسفة الفارابى من المجال الرئيسى الذى تأثر به "ابن ميمون". ولكن ذلك لم يمنع أنه تأثر أيضا بموضوعات الفلسفة الطبيعية خاصة فى بيان خصائص وأحكام الأفلاك، وكيفية تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى وإيجاد موجوداته. كذلك استعار موسى بين ميمون تشبيه الفارابى للعالم وأجزاء بجسم الإنسان حيث نجده يقول "وكما أن جسم الإنسان أعضاء رئيسه وأعضاء مرؤوسة مفتقرة فى بقائها لتدبير العضو الرئيس الذى يدبرها كذلك فى العالم بجملته أجزاء رئيسة وهو الجسم الخامس المحيط وأجزاء مرؤوسه مفتقرة لمدبر وهى الاسطقسات وما يتركب منها، وكما أن العضو الرئيس هو القلب متحرك دائما "وهو مبدأ كل حركة توجد فى الجسم، وسائر أعضاء الجسم مُرؤوسه منه وهو يبعث لها قواها التى تحتاجها لأفعالها بحركته، كذلك الفلك هو المدبر لسائر أجزاء العالم بحركته، وكل حركة فى العالم مبدأوها حركة الفلك، وكل نفس توجد لذى نفس فى العالم مبدأوها نفس الفلك" وما ورد فى نص ابن ميمون هو بعينه ما ذكره الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة مما يبين عظيم تأثير الفارابى عليه[٢٦].

وهكذا نجد اسم فيلسوفنا يتردد بلا انقطاع عند فلاسفة العرب وغير العرب سواء عند من تابعه منهم أو من خالفه مما يؤكد المكانة التى تبوأها الفارابى واستحق بها أن يكون المعلم الثانى.

ثانيا : العالم (موجوداته ومراتبها فى الوجود):

يقول الفارابى "المبادىء التى بها قوام الأجسام والأعراض التى لها ستة أصناف لها ست مراتب عظمى كل مرتبة منها تحوز صنفا منها:-

السبب الأول : فى المرتبة الأولى.

الأسباب الثوانى : فى المرتبة الثانية.

العقل الفعال : فى المرتبة الثالثة.

النفس : فى المرتبة الرابعة.

الصورة : فى المرتبة الخامسة.

المادة(*) : فى المرتبة السادسة.

وإذا كانت الموجودات الثلاث الأولى تتميز بأنها ليست أجساما ولا هى فى أجسام، فإن الثلاثة الأخيرة منها تتميز بأنها ليست هى أجساما ولكنها فى أجسام أو مخالطة للأجسام.

وتتصف هذه الموجودات سواء كانت ليست فى أجسام، أو فى أجسام بأنها موجودات روحية عقلية.

وسنرى أن الفارابى قد اهتم بهذه الموجودات الروحية لأن موضوع الفيض أو الصدور يتبلور حولها بصفة خاصة (سنتناول ذلك بالتفصيل فى الفصول الخاصة بالفلسفة الإلهية).

وبواسطة فعل الفيض يصدر عن السبب الأول (الله) جملة من العقول تسع عقول فى المرتبة الثانية من ترتيب الفارابى لموجودات العالم العلوى ويسميها "الأسباب الثوانى" وكل واحد من هذه العقول مسئول عن وجود فلك ونفس، فتتكون الأجسام السماوية وتكون عالم ما فوق فلك القمر بالإضافة إلى العقل الفعال وهو العقل العاشر آخر العقول السماوية. إلا أن هذا العقل لا يصدر عنه شىء لأنه الواسطة بين هذا العالم، وعالم ما تحت القمر[٢٧].

هذا عن مراتب الموجودات الروحية أو العقلية، أما مراتب الموجودات المادية فهى ست مراتب إذ يقول "والأجسام ستة أجناس : الجسم السماوى، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، والنبات، والجسم المعدنى، والاسطقسات الأربع. والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هى العالم"[٢٨].

فإذا كانت الموجودات المادية تبدأ بالجسم السماوى فإن هذا الجسم أو الفلك كما يطلق عليه الفارابى يتكون من تسعة أجرام أو كواكب يلتف بعضها حول البعض وهى مراتب أيضا. فنجد أولا كرة السماء الأولى، يليها كرة الكواكب الثانية، فكرة زحل، فكرة المشترى، فكرة المريخ، فكرة الشمس، وكرة الزهرة، وكرة عطارد، ثم كرة القمر.

وعند كرة القمر ينتهى فيض الأجسام السماوية أو الموجودات المطلقة التى تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد، لأن السماء الأولى هى أعلى الأفلاك، وكرة القمر أدناها وجميع هذه الأفلاك محيطة بالأرض، والأرض ثابتة فى المركز.

ونلاحظ أن كل كوكب يفعل فيما تحته ولكنه ينفعل أيضا بما فوقه. فهو فاعل من حيث أنه ينقل صور الأشياء إلى الكوكب الذى يليه، وهو منفعل من حيث أنه يتقبل صور الأشياء. أما الكوكب الوحيد الذى يفعل دون أن ينفعل فهو ذلك الأثير فهو فاعل فى الكل. إلا أن طبقات الأفلاك كلها تأخذ أفعالها فكلها من المحرك الأول لهذا العالم فنجد أولا: كرة السماء الأولى يأخذ فاعليته من المحرك الأول، ثم يلى ذلك كرة الكواكب الثابتة وباقى الكواكب مرتبة حسب الأشرف والأفضل طبقا لقربها من المحرك الأول وهو سبب الأسباب والغاية القصوى التى يؤمها كل الموجودات.

وهكذا يمكن القول بأن الفلك هو الفاعل لما تحته دائما.

ثم تأتى الأجسام الآدمية فى المرتبة الثانية (الحيوانات الناطقة)، ثم أجسام بقية الحيوانات (غير الناطقة) فى المرتبة الثالثة، ثم أقسام النبات فى المرتبة الرابعة، ثم فى أجسام المعادن فى المرتبة الخامسة، ثم الاسطقسات الأربعة (الماء – النار – الهواء – التراب) فى المرتبة السادسة.

فإذا كان الكون بأسره مر بنا يتكون من الموجودات العقلية والموجودات المادية. فإن العالم سواء كان العالم العلوى وهو عالم ما فوق فلك القمر، أو العالم السفلى وهو عالم ما تحت فلك القمر يتكون أساسا من الأجسام الستة المادية التى ذكرناها سابقا. إذ يقول "والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هى العالم"[٢٩] ويقصد بالعالم هنا العالم الحسى لأن مراتب موجوداته مادية حسية.

ونلاحظ أن هذا النظام الترتيبى الذى اتبعه الفارابى فى ترتيب موجوداته لم يكن ترتيبا عشوائيات، بل كان ترتيبا "يخضع لنظام الترقى والتدرج صعوداً حتى

يبلغ كل نوع أقصى كماله. وسوف نلاحظ أن الموجودات تحت فلك القمر تبدأ بالهيولى الأولى المشتركة وهى التى لا صورة لها وتلك تمثل أدنى مراتب الموجودات، وفوقها العناصر الأربعة، ثم الجماد ويليه النبات، فالحيوان، ثم الحيوان الناطق[٣٠]. وكل مرتبة مختلفة تماما عن الباقيات فى التكوين الطبيعى.

وهذا التدرج يتفق مع المراتب السابقة لمكونات العالم المعقول من حيث النزول تدريجيا من المعقول إلى المحسوس وقد رتبه الفارابى على هذا الأساس ليبين درجات الوجود والكائنات من حيث البعد عن العقلانية والقرب من المادية.

كما نلاحظ أن الأجرام السماوية وضعت على رأس مراتب العالم المحسوس لبيان ما لهذه الأجرام من تأثير فى الموجودات التى تليها. وكأنها حلقة اتصال بين المعقولات والموجدات الصرفة، وبين الماديات والمحسوسات الصرفة[٣١].

أما عن طبيعة الأجسام التى يلتئم منها العالم فيذكر الفارابى فى شرحه لفلسفة "أرسطو طاليس" أن عدد الأجسام البسيطة الأول التى يلتئم منها العالم "خمسة" منها الجسم الأقصى الذى يتحرك حركة مستديرة، ومنها الأربعة الباقية المشتركة فى مادتها ومتباينة بصورها. إذا كان الجسم الأقصى هو السبب فى وجود تلك الأربعة، ودوام وجودها وأوضاعها. فإن الاسطقسات الأربعة هى التى منها يتكون سائر الأجسام التى تحت ذلك الجسم الأقصى الذى طبيعته الأثير. "أما تلك الاسطقسات الأربعة التى يتكون بعضها من بعض ولا تتكون هى عن جسم أبسط منها ولا عن جسم أصلا فهى الجواهر الأولى الطبيعية"[٣٢].

ولقد اهتم الفارابى ببيان تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى وذلك عن طريق العقل الفعال والجسم السماوى. ولا شك أن المفكرين المسلمين منذ الكندى ومرورا بالفارابى وابن سينا حتى نصل إلى ابن خلدون، كانوا يشيرون دائما إلى ما يوجد من تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى من حيث تحديد الطباع، والأخلاق، والأنواع، والنباتات، والمعادن والحيوان بحسب قرب أو بعد هذا المكان من الأجرام السماوية المؤثرة وخاصة فلك القمر. إذ أن العقول السماوية وفقا لنظرية الفيض الفارابية تنتهى إلى عقل فعال واحد مجرد عن المادة يكون سببا لوجود الأنفس، وعلة لوجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك.

وتلعب الأفلاك هنا دورا رئيسيا فى عالم الكون والفساد من حيث أن الحركة الدورية الصادرة عنها تكون سببا فى اشتراك العناصر الأربعة فى عنصر واحد، كما أن

تباين حركاتها بسبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال بسبب تغير المواد الأربع ذاتها ويحدث عن ذلك الكون والفساد في العالم[٣٣].

ونلخص من هذا إلى أن الفارابى قد قسم الكون وفقا لأصناف موجوداته وخصائصها قسمة ثنائية إلى:

العالم العقلى أو الروحى، والعالم المادى أو الحس. وقد وضح لنا مدى الارتباط بين العالمين فلا انفصال بينهما. ومن ناحية أخرى فإن الفارابى يورد تقسيما آخر للعالم فى كتابه "فصول منزعة" يقسم فيه العالم وفقا لموجوداته أيضا قسمة ثلاثية فيقول: "وأجناس الموجودات ثلاثة: البريئة عن المادة، والأجسام السماوية، والأجسام الهيولانية، والعوالم ثلاثة : روحانية، وسماوية، وهيولانية".

فالروحانية : من طبيعتها أنها مما لا يمكن أن يوجد ولا فى وقت أصلا.

أما السماوية : فهى فى طبيعتها وجوهرها أنها توجد حينا.

أما الهيولانية : فهى فى القسم الذى يمكن أن يوجد وألا يوجد.

ويرى الفارابى أن أفضلها وأشرفها وأكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلا. وأخسها وأنقصها ما يمكن أن يوجد وألا يوجد. أما الذى لا يمكن أن لا يوجد فى حين ما فهو متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث[٣٤].

وسواء صنف الفارابى موجودات العالم فى صنفين أو ثلاثة أصناف، فإنه قد قسم العالم من حيث الخصائص والأحكام إلى: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر وهو ما سنوضحه فى القسم التالى.

ثالثا: العالم . . أقسامه

القسم الأول : العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

١- طبيعته:

بحث الفارابى فى طبيعة الفلك أو الأجسام السماوية، وبين أنها مخالفة لسائر العناصر، ذلك أنها فاضت عن "العقول الثواني" فأول هذه العقول يلزم عنه وجود السماء الأولى كما ذكرنا إلى أن ينتهى إلى السماء الأخيرة أو كرة القمر.

وجوهر كل واحد من هذه الأجسام مركب من شيئين: من موضوع، ومن نفس،. إلا أن أنفسها مباينة لأنفس الكائنات الحية فى النوع، وهى مفردة عنها فى جواهرها. وبها تتجوهر الأجسام السماوية وعنها تتحرك دورا، وهى أشرف وأكمل وأفضل وجودا من أنفس أنواع الحيوان التى لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلا ولا فى وقت من الأوقات. بل هى بالفعل دائما من حيث أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، ومن حيث أنها تعقل ما تعلقه دائما[٣٥] فتعقل ذاتها، وتعقل الثانى الذى صدرت عنه، وتعقل الأول.

وهذه الأنفس توجد فى موضوعات لكنها متبرئة من أنحاء النقص التى فى الصورة والمادة ولما كانت فى موضوعات فهى تشبه الصور من هذه الجهة. غير أن موضوعاتها ليست فى مواد كل واحدة منها مخصوصة بموضوع لا يمكن أن يكون ذلك موضوعا لشىء أخر غيرها[٣٦].

وهى من مراتب الموجودات فى أول مراتب النقص لأن الشىء الذى تتجوهر به بالفعل يحتاج ضرورة إلى موضوع - كما ذكرنا سابقا - إلى جانب أنها غير مكتفية بجواهرها فى أن يحصل عنها شىء آخر غيرها.

ورغم أن هذه الجواهر ذات أعظام محدودة وأشكال محدودة وذوات كيفيات محدودة إلا أنه صار لها من كل ذلك أفضلها فصار لها أفضل الأمكنة، أما أشرف وجوداتها فقد وفيت من أول الأمر إذ يقول "أنها أعطيت أفضل ما تتجوهر به من أول أمرها وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفية المرتبة التى تخصها[٣٧] هو هنا

يساير أرسطو الذى يقول "والفلك جرم شريف إلهى جدا ومتقدم قبل هذه كلها (أى سائر الموجودات) تقدما كبيرا"[٣٨].

ورغم أنها وفيت أكثر وجوداتها على التمام، إلا أنه بقى منها شىء يسير ليس من شأنها يعرض لها دفعة من أول الأمر بل يوجد لها شيئا فشيئا فى المستقبل، ولذلك فهى تسعى لتناله وتناله بدوام الحركة فلا تنقطع حركتها وهى تتحرك وتسعى إلى أحسن وجودها[٣٩].

ولكن إذا كانت الأجرام السماوية دائمة الحركة فما هو مصدر حركتها؟ وهل هى صادرة عن جهة الحس أو التخيل أم من جهة التصور الذى يكون بالعقل؟.

ويرى الفارابى أنه من الممتنع أن يكون للجرم السماوى حواس، إذ وضعت الحواس فى الحيوان من أجل السلامة. وما يقال عن الحواس يقال عن التخيل هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يكون تخيل دون حس. ولو كانت حركة هذا الجرم عن الحواس أو عن التخيل لم تكن حركته واحدة متصلة[٤٠]. وإذا كان ذلك كذلك لم يبق إلا أن يكون حركته عن الشوق فإن تحركه ليس لداع أو لغرض شهوانى أو غضبى بل للشوق إلى التشبيه بالمبادىء العقلية المفارقة حتى يظل باقيا على الفعل ويلزم عنه تكوين ما بعده[٤١].

وعلى هذا فحركتها واحدة متصلة، والأجرام السماوية ليس لها من قوى الأنفس سوى العقل، والقوة الشوقية أى الحركة فى المكان "لما كان الفلك كامل فى كل شىء إلا فى وضعه وأينه،فإنه يدرك هذا النقصان فيه بالحركة"[٤٢]. والجسم السماوى من جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولا وجود المادة الأولى، ثم بعد ذلك يعطى المادة الأولى كل ما فى طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن نقبل الصورة كائنة ما كانت[٤٣] كما أنه من طبيعتها ألا يتأخر عنها فعلها لأن الأجسام السماوية فى جواهرها على كمالاتها الأخيرة، والشىء إذا كان على كماله الأخير "وكان من شأنه أن يصدر عنه فعل لم يتأخر عنه فعله، وحصل من ساعته بلا زمان، وقد يتأخر فعل ما هو على كماله الأخير بعائق من خارج ذاته وذلك مثل أن يعاق ضوء الشمس على الشىء المستتر بحائط، ولكن نظرا لأنه لا أضداد لها ولا لموضوعاتها فلا عائق لها بوجه أصلا ولذلك لا يتأخر عنها فعلها.

والأجسام السماوية إذا كانت ليست متضادة فى جواهرها، إلا أن نسبها من المادة الأولى نسب متضادة وهى منها بأحوال متضادة. إذ تلحق الأجسام السماوية

لاختلاف أوضاع بعضها من بعض ولأجل اختلاف أوضاعها من الأرض أن تقرب أحيانا وتبعد أحيانا، وتبطيء أحيانا. وهذه متضادات ليست في جواهرها ولكن في إضافتها بعضها إلى بعض أو في إضافتها إلى الأرض، أو في إضافتها إلى الأمرين[٤٤].

على أن هذه التضادات التي تلحق إضافتها ينتج عنها حدوث تضادات في المادة الأولى وفي الأجسام التي تحت السماء. ومن هنا يظهر تأثير الجسم السماوي على العالم الأرضي.

٢- إثبات وجود مادة الأثير للأجسام السماوية:

من دراسة الفارابي لنظرية الحركة وإثباته وجود الحركة في المكان، والكم، والكيف، والوضع، ومن بيانه لأنواع الحركة المكانية وأنها لا تخرج من ثلاث: إما مستقيمة وهي التي تسير في خطوط مستقيمة متوازية متساوية في آن واحد، وإما مستديرة أي حركة دائرية، وإما حركة تعد مزيجا من المستقيمة والدائرية.

ومن هاتين النقطتين ينتهي الفارابي إلى بيان طبيعة العنصر الخامس الخاص بحركة الأفلاك الدائرية إذ يقول "أن طبيعته طبيعة خامسة"[٤٥]. ولكي نوضح ذلك نقول: إن الفارابي قد أثبت سابقا أن حركة النقلة هي شرط لكل حركة أخرى، وأنها أولى الحركات. إذ أن حركة النمو والنقصان، وحركة الاستحالة تفترض كلاهما حركة النقلة، ولهذا كانت حركة النقلة شرطا لكل حركة أخرى.ولكن وكما ذكرنا سابقا فليست حركة النقلة فحسب هي الحركة الوحيدة المتصلة، بل نوع واحد منها فقط هو المتصل وهي الحركة الدائرية. إذ أنها لما كانت عديمة الطرفين وليس لها نقطة بدء ونهاية ووسط فمن هذه الجهة تكون كالمتصلة. هذه الحركة هي حركة الأجرام السماوية، وكما يقول الفارابي متابعا في ذلك أرسطو إلى حد كبير "فحركتها إذن مستديرة وتتميز هذه الحركة باتصالها وسبب اتصال الحركات المستديرة الإرادات المتصلة"[٤٦].

فإذا كان عالم الأفلاك أو الأجرام السماوية حركته مستديرة، فإن عالم العناصر الأربعة حركته مستقيمة. فالأرض إلى أسفل، والنار إلى أعلى، والماء والهواء بينهما إذهما أثقل وأخف، وعلى ذلك يكون ترتيب العناصر متبدئا بالأرض فالماء فالهواء. فالنار. وهذا الترتيب قائم على أساس أقرب العناصر إفراطا في ماهيته ثم الأنقص فالأنقص[٤٧].

فإذا كانت العناصر الأربعة متحركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل والعكس، فإن عنصر الجرم المتحرك حركة دائرية يختلف في مادته عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة. وعلى ذلك تكون مادة الأجرام السماوية هي الأثير أو العنصر الخامس(٤٨).

ومن خصائص هذه المادة أنه لا ضد لها، ولذلك فهي غير متغيرة ومن طبيعتها أنها تتحرك على استدارة. يقول الفارابي "والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها من مادة وصورة، فإن مادة الأفلاك والأجرام مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات(٤٩) "ويعقب الفارابي بقوله وقد بين أرسطو طاليس أن الجسم الذي يتحرك حركة مستديرة من أجزاء العالم ليس صورته صورة شيء آخر من أجزاء العالم ولا مادته مادة شيء(٥٠).

٣- صفات الأفلاك:

ورغم أن آراء الفارابي حول أحكام الأفلاك وصفاتها قد تناثر في ثنايا كتبه ورسائله، إلا أنه خصص بعض فصول في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" للحديث عنها. فخص "الفصل العاشر" من الكتاب وهو بعنوان "القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير" للحديث عن الأجرام الفلكية التسعة وكيفية وجودها وفي " الفصل الثالث عشر" والذي جعل عنوانه "القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه "فيتناول أحكام الأفلاك. وفي "الفصل الرابع عشر" وهو بعنوان "القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية ولأي شيء تتحرك" وكذلك "الفصل الخامس عشر" والذي عنوانه "القول في الأفعال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها" يتناول الفارابي في هذين الفصلين حركة الأجسام السماوية، وخصائصها والطبيعة المشتركة لها. أما في الفصل "السادس عشر" والذي عنوانه "القول في الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى" فإنه يتناول تأثير عالم ما فوق فلك القمر في العالم السفلي.

وهكذا فإذا كان الفارابي قد أثبت سابقا أن الأجرام السماوية مكونة من مادة خامسة تختلف عن المواد الأربع الأرضية، كما أن حركتها دائرية في حين أن العناصر الأخرى تتحرك على استقامة فإن الفارابي يخلع عليها صفات وخصائص أخرى من أهمها:-

١- أنها تامة الوجود. والتام الوجود هو الشيء الذى لا يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده يقول الفارابى: "وكذلك كل ما كان من الأجسام تاما. لم يمكن أن يكون من نوعية شيء آخر غيره مثل الشمس، والقمر وكل واحد من الكواكب الآخر"[٥١] ولذلك فقد حصلت لها فى كمالاتها الأفضل فى جواهرها منذ أول الأمر. ولا يمكن أن يكون جوهره سائر الأجسام التى منها ألف العالم.

٢- يرتب الفارابى الأجرام السماوية حسب فكرة الأفضل والأشرف فيضفها فى المرتبة الثالثة بعد الأول وبعد العقول، ثم يفاضل بين السماوات، ويجعل السماء الأولى أفضلها وأشرفها ثم الثانية، وهكذا حتى فلك القمر تاسع الأجسام السماوية[٥٢] وهذا الترتيب الذى وضعه الفارابى قائم على أساس القرب أو البعد من الموجودات الروحية. فكلما كانت العناصر الروحية فيه أكثر من المادية وهكذا ... إلخ.

٣- يرى الفارابى أن الأجسام السماوية محددة للجهات بكونها ذا إحاطة ومركز، لأن هذا الجسم ليس بمتكون عن جسم آخر، ولا فى حيز آخر بل هو مبدع ولذلك يحفظ الزمان فلا يمثل ولا يحتاج إلى جسم آخر يحدد جهته، بل هو يحدد الجهات "والجهة تظهر من الأجسام السماوية لأنها محيطة ولها مركز"[٥٣].

٤- وبناء على ذلك فإن هذه الأجسام لها حيز واحد لأن الجسم البسيط له حيز واحد وشكل غير مختلف فى أجزائه[٥٤].

٥- ولما كانت طبيعته طبيعة خامسة فهذا الجسم "لا يعد حارا ولا باردا ولا خفيفا ولا ثقيلا[٥٥]" ويعلل "ابن سينا" ذلك بأن الحرارة والبرودة لا زمان منعكسان على الخفة والثقل. فالمادة إذا أمعن فيها التسخين خفت، وإذا خفت سخنت فلا خفيف إلا وهو حار. كما يعرض لها إذا بردت بشدة أن تثقل وإذا ثقلت بشدة فإنها تبرد فلا ثقيل إلا وهو بارد. وعلى هذا فإن الحر والبرد يكونان منعكسين على الثقل والخفة[٥٦].

٦- أنه ليس من خصائص الجسم المتحرك بالاستدارة أن ينخرق إذ يقول "والفلك لا يخرقه شيء[٥٧]" ويؤكد ذلك بقوله "وإنه لا يقبل الانخراق[٥٨] وذلك لأن الانخراق لا يمكن أن يكون إلا بحركة من الأجزاء على استقامة. أما هذا الجسم الذى فيه مبدأ ميل مستدير فقط فليس قابلا للخرق.

٧- لما كانت الأجسام السماوية لها طبيعة مشتركة وهي التي بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول وهي حركة دورية في اليوم والليلة، فهذه الحركة ليست قسرا لأنه لا يمكن أن يكون في السماء شيء يجرى قسرا[٥٩]. كما أن الحركة لا تدخل عليه بل هي طارئة عليه فقد تحقق جوهره، ولذلك قيل الفلك ليس في الحركة والزمان بل مع الحركة والزمان[٦٠].

٨- وقد ذكرت سابقا عند حديثي عن طبيعته أن حركته مستديرة، وتتميز هذه الحركة باتصالها. وهكذا فإذا كانت حركة الفلك حركة مستديرة فهو بالتالي ليس له مبدأ حركة مستقيمة ولا ضد لصورته ولا ضد لحركته[٦١].

٩- أن لكل واحد من الأكر والدوائر المجسمة التي فيها حركة على حيالها فأما أسرع أو أبطأ من حركة الأخرى مثل كرة زحل وكرة القمر، فإن كرة القمر أسرع حركة من كرة زحل[٦٢]. وهذا التفاضل في حركتها لا يكون بسبب إضافتها إلى غيرها، بل لأن لها هذا في أنفسها وبالذات. فالبطيء عنها بطيء دائما، والسريع سريع دائما أيضا "إذ تلحق الأجسام السماوية لاختلاف أوضاع بعضها من بعض، ولاختلاف أوضاعها من الأرض من جهة أخرى. وأن تقرب أحيانا من الشيء وتبعد أحيانا، وأن تجتمع أحيانا وتفترق أحيانا ...إلخ. وهذه المتضادات ليست في جواهرها ولكن في إضافتها بعضها إلى بعض أو في إضافتها إلى الأرض أو إلى الأمرين جميعا[٦٣]. ومثال ذلك طلوع الشمس وغروبها فإنهما نسبتان لها إلى ما تحتها متضادتان، كما أن اختلاف أوضاعها يجعل بعضها يسرع نحو الأرض كما ذكرنا أو يبطيء.

وهكذا فالجسم السماوي أول الموجودات التي تلحقها أشياء متضادة، وأول الأشياء يكون فيها تضاد هي نسبة هذا الجسم إلى ما تحته ونسب بعضها إلى بعض[٦٤].

١٠- والحركة الفلكية وإن كانت تتجدد إلا أنها واحدة بالاتصال والدوام، ومن هذه الجهة تكون كالثابتة[٦٥] ثم أنه لا يصح فيها أيضا السكون [٦٦]. ويثبت "أرسطو" أن حركة الفلك دائمة لا انقطاع لها ولا تسكن حركته لأن موضع ابتداء حركته هو موضع آخر حركته فلذلك صار دائم الحركة لا يسكن[٦٧].

١١- أن حركة الفلك نفسانية لا طبيعية، والنفس الفلكية هي أيضا التي يصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة. أما الطبيعية فهي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة

من غير إرادة، وعلى ذلك فالمفارق يكمن فى وجود الإرادة وعدمها "وإن مبدأ الحركة والسكون إذا لم يكن من خارج فإما أن يكون لحركة لاتتبدل وبلا إرادة أو لسكون كذلك ويسمى طبيعة، وإما أن يكون لحركات مختلفة متبدلة وبلا إرادة ويسمى نفسانية، وإما أن يكون حركات بإرادة وكيف كانت وهذه إما نفس حيوانية وإما نفس فلكية"[٦٨].

١٢- إن الأجرام الفلكية لا يوجد لها حواس، ولا لها القوى المتخيلة. يقول الفارابى:- "وليس فى الأجسام السماوية من الأنفس لا الحساسة ولا المتخيلة بل إنما لها النفس التى تعقل فقط" ويعلل الفارابى ذلك بأن أنفس الأجرام الفلكية مفردة فى جوهرها وذلك لأنها لم تكن بالقوة أصلا، ولا فى وقت من الأوقات بل هى بالفعل دائما من قبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر[٦٩].

أما "ابن سينا" فقد زعم أن لها قوى متخيلة، ولو كان الأمر فى الأجرام السماوية على ما يقوله ابن سينا بعد أنها تتخيل الأوضاع التى تتبدل عليها لم تكن حركتها واحدة ومتصلة لتعاقب اختلاف الأمور المتخيلة[٧٠].

١٣- أن له من الأشكال أفضلها وهى الكرية، ومن الكيفيات والمرئيات أفضلها وهو الضياء. إذ أن بعض أجزائها فاعلة للضياء وهى الكواكب، وبعض أجزائها مشفة بالفعل لأنها مملوءة نورا من أنفسها ومما تستفيده من الكواكب[٧١].

١٤- إن هذا الجسم الفلكى لا يجوز تكونه من أجسام أخرى على سبيل التركيب والمزاج. إذ أن صورته لا ضد لها. وعلى ذلك لا يجوز أن يكون تكونه من جسم آخر كما يكون الماء عن الهواء مثلا بأن يبرد ويفارق الحر. فاكتساب المادة لصورة جديدة يلزمه زوال الصورة الأولى وإلا تفسد المادة التى هى مضادة للصورة الأولى. وهذا على عكس الأجسام السماوية، فإن صورها لا يمكن أن يكون لها أضداد وموضوع كل واحد منها لا يجوز أن يكون قابلا لغير تلك الصورة ولا يمكن أن يكون خلوا منها[٧٢]. يقول الفارابى "... وبعض تلك الأقاويل بين بها أرسطو طاليس أن الجسم الذى يتحرك حركة مستديرة من أجزاء العالم ليس لصورته صورة شيء آخر من أجزاء العالم، وبعض تبين به أنه ولا مادته مادة شيء"[٧٣].

١٥- أن الأفلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء، والدليل على ذلك أنها موجوده بالفعل، وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه، ولو لم يكن متناهيا ما كان موجودا بالقوة، فهذه الأجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لا تحتمل زيادة واستكمالا. ويستند الفارابى إلى قول أفلاطون" لو كان الموجود غير متناه وجب أن يكون بالقوة لا بالفعل"[٧٤].

١٦- إن طبيعة الفلك مبدعة فهى غير كائنة ولا فاسدة. وكذلك طبيعة العناصر فهى غير كائنة ولا فاسدة وهى مستبقاه بأشخاصها الكائنة الفاسدة إذ يقول "وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة وهى مستبقاه بأشخاصها، وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة"[٧٥].

وقد رد الفارابى على يحيى النحوى الذى اتهم أرسطو بأنه يقول أن العالم يتكون ولا يفسد ويستند إلى ما ذكره أرسطو فى "السماع الطبيعى" ويرى الفارابى أن النحوى قد ناقض نفسه فى المقالة الرابعة من مقالاته إذ قال بنصه عند ذكر حجج أرسطو "حجته فى أن السماء غير مكونة وأنها لا تفسد". فأرسطو كما يرى الفارابى أراد أن يثبت أن السماء أو العالم الذى يتحرك حركة مستديرة هو الذى لا يتكون ولا يفسد، ولكن يحيى النحوى نقل قول أرسطو وجعله ينطبق على العالم بأسره، سواء كان عالم ما تحت فلك القمر أو عالم ما فوق فلك القمر مما أوقعه فى التناقض. إذ أن ما ينطبق على الجزء ليس شيء آخر لا يلزم ضرورة أن يكون فى العالم بأسره ولم يجعل بينهما فرقا وذلك إما غفلة وإما تعمدا[٧٦].

القسم الثانى: عالم ما تحت فلك القمر (عالم الكون والفساد)

١- عناصره وخصائصها وانفعالات بعضها عن بعض:

إذا كان الفارابى قد تناول بالدراسة فى القسم الأول طبيعة عالم ما فوق فلك القمر وخصائصه، وبحث فى الأجسام من جهة الحركة أو "النقلة" على أساس أن عالم ما فوق فلك القمر حركته مستديرة وعنصره الأثير، أما عالم ما تحت فلك القمر فحركته مستقيمة وعناصره "الماء والأرض والهواء والنار".

فإنه فى هذا القسم يتناول بالدراسة طبيعة الأجسام المؤلفة من العناصر الأربعة والتى من شأنها أن تكون وتفسد، وتتحرك فى حركات مستقيمة، بحيث ينتهى

من ذلك تحديد الكائنات الموجودة في هذا العالم. سواء كانت متشابهة الأجزاء كالمعادن، أو كائنات مختلفة الأجزاء كالنبات والحيوان.

وهذه الدراسة من الأهمية نظرا لأنها مكملة لبحثه السابق عن عالم الأفلاك وموجوداته، والقسمان يرتبط كل منهما بالآخر وسوف يتضح لنا ذلك من إثباته واحدية العالم.

والفارابي يرى أن الأجسام التي تحت فلك القمر سواء كانت بسيطة وهي التي وجودها لا عن أجسام أخرى غيرها، أو مركبة وهي التي وجودها عن أجسام أخرى غيرها. تتركب من العناصر الأربعة أو الاسطقسات"[*].

ونحن وإن كنا لا نشاهد هذه البسائط ولا نحس بوجودها إلا أننا نرى الأجسام المركبة ونعلم يقينا أنها نشأت عن العناصر الأربعة. إذ أن القياس المنطقي يقودنا إلى أن الجسم المركب إذا كان يحتوي على حار ويابس فهذا يعني وجود أجسام أول بسيطة تكون حارة ويابسة وعنها تتكون الأجسام المركبة "وهذه العناصر يتكون بعضها عن بعض ولا تتكون هي عن جسم أبسط منها لأنها الجواهر الأول الطبيعية"[٢٧]. وحين عرض الفارابي مراتب الممكن جعل الاسطقسات في المرتبة الثانية بعد المادة الأولى. وحددها بأنها هي التي حصلت لها وجوداتها بالأضداد التي تحصل في المادة الأولى[٢٨] ولكن كيف ذلك؟؟.

لقد أثبتنا سابقا عند الحديث عن مبادىء الموجودات أن هذه الجواهر الطبيعية تتركب من المادة والصورة فهما مقومان لها. ولما كانت المادة موضوعه لصور متضادة، إذ أنها قابلة للصورة ولضد تلك الصورة أو عدمها، أضحت الصور المحتاجة إلى المادة على مراتب، وتنوعت أشكال الأجسام تبعا لاختلاف الصور والكيفيات إلا أن أدنى هذه الصور مرتبة في صور الاسطقسات الأربع، وهي صور أربع في مواد أربع وإن كان نوعها واحد بعينه، فالتي هي مادة للنار هي بعينها يمكن أن تجعل مادة للهواء ولسائر الاسطسقات. فإذا كانت العناصر كثيرة بالصور فهي واحدة بالمادة" والاسطقسات أربع وصورها متضادة، ومادة كل واحدة منها قابلة لصوره ذلك الاسطقس ولضدها. ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع وهي مادة لها ولسائر الأجسام الأخرى التي تحت الأجسام السماوية ... ومواد الاسطقسات ليست لها مواد فهي المواد الأولى المشتركة لكل ما تحت السماوية"[٢٩].

هذه الصورة أو الكيفيات هى المكونة لماهية كل عنصر بحيث لو انعدمت كيفية الشيء لم يعد هو هو.

فالنار بفقدانها الحرارة لا تكون نارا. ولما كانت المادة لا وجود لها بذاتها أصبحت الصور هى التى تهبها الحياة، وعلى ذلك فليست الصورة أعراضا تلحق المادة لأن العرض يزول ويفنى ويتغير ...إلخ. أما الكيفيات الأربع فلا تزول ولا تتقوم بغيرها لأن صور العناصر كما أنها لا تفسد كما يتوهم البعض عند امتزاج بعضها ببعض، فالكيفية تبقى كما هى العناصر كما أنها لا تفسد. وما يحدث هو أن تتغلب كيفية على كيفية أخرى كأن تتغلب الليونة على اليبوسة أو الحرارة على الرطوبة فينسب الشيء إلى الكيفية الغالبة بحيث تنشأ الأجسام البسيطة نتيجة لالتقاء الكيفيات الأربع الأولى اثنين اثنين.

فالنار حرارة ويبوسة، والهواء حرارة ورطوبة، والماء برودة ورطوبة، والتراب برودة ويبوسة[٨٠] وفى ذلك يقول الفارابى: "إن هذه الاسطقسات الطبيعية التى هى أصول الكون والفساد ... قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض وأن الكائنة الفاسدة تحدث بأمزجة تقع فيها نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة مقومة وأن من هذه الصور تنبعث الكيفيات المحسوسة"[٨١].

كما يقول "هذه الأجسام الأربعة البسيطة التى دون فلك القمر يستحيل بعضها عن بعض ويتكون بعضها عن بعض وفيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهى الحرارة والبرودة، وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهى الرطوبة واليبوسة، وفيها قوى أخرى فاعلة منفعلة كالذوق الفاعل فى اللسان، والفم والشم الفاعل فى آله الشم، وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة. وهذه كلها تظهر من تلك الأربع التى هى الأولى"[٨٢].

ومن هذا نرى كيف طبق الفارابى نظريته فى مبادىء الموجودات والحركة على عالم الكون والفساد وعناصره.

كذلك استخدم نظريته فى المكان فى تحديد أماكن هذه العناصر. فقد ربط الفارابى كما ربط أرسطو من قبل بين وزن الشيء ونظريته فى المكان الطبيعى للعناصر، على أساس أن لكل عنصر فى الوجود مكانا طبيعيا يميل إليه بطبيعته[٨٣]. فالتراب والماء وهما العنصران اللذان يتجهان بطبيعتهما إلى الانحدار إلى أسفل، أما الهواء والنار فهما يميلان بطبيعتهما إلى الصعود إلى أعلى، وهكذا فإن الأرض عنصر

ثقيل رطب يابس، والهواء عنصر جاف بارد، والنار عنصر خفيف جاف حار، والماء عنصر ثقيل رطب بارد[٨٤].

ويتولى الفارابى مهمة الدفاع عن آراء أرسطو طاليس فى إثبات أن حركة الأجسام البسيطة ليست واحدة بالنوع[٨٥] ويستند إلى عدد من الحجج والبراهين ليثبت كذب إدعاء "يحيى النحوى" ويبطل آراءه التى ناقض فيها أرسطو طاليس، والتى تتلخص فى أنه يرى أن الأجسام البسيطة حركتها واحدة بالنوع. ويستدل يحيى النحوى على ذلك بأن الأجسام التى تتحرك حركة مختلفة فى النوع طبيعتها مختلفة. وهذا القول صحيح كما يقول الفارابى إن كان أراد بالأجسام الأجسام البسيطة، ولكن ينبغى عليه أن يبين لنا أى الأجسام البسيطة المختلفة فى النوع وتتحرك حركة واحدة بعينها؟

فإذا كان الماء والأرض بسيطين وكل واحد منهما يتحرك بالطبع إلى الوسط، ثم الهواء والنار يتحركان من الوسط. فهذا يدل على أن الطبيعة التى يتحركان بها طبيعة واحدة. وهذا الاتصال صحيح كما يقول الفارابى ولكن ينبغى أن يبين لنا كيف تكون حركتهما واحدة بالنوع؟

ذلك لأن الأبعاد البسيطة بعدان: بعد الدائرة، وبعد الخط المستقيم. وكذلك فأجناس النقلة جنسان: - الحركة على الخط المستقيم، والحركة على الدائرة. وبالتالى فالجسم الذى يتحرك على استدارة تختلف طبيعته عن الجسم الذى يتحرك على استقامة[٨٦].

فالحركات البسيطة المستقيمة الطبيعية إذن نوعان: الحركة إلى مركز الكل للأجسام الثقيلة، والحركة من المركز والوسط للأجسام الخفيفة، فالأرض والماء يتحركان جميعا إلى مركز الكل لذلك صارت حركتهما واحدة بالنوع رغم أن الأرض تتحرك أسرع من الماء فالسرعة والبطء لا يغيران النوع. وكذلك الحال فى النار والهواء فإنهما يتحركان من المركز وإن كانت النار أسرع حركة.

وهكذا يتضح لنا أن حركة الماء والأرض واحدة بالنوع، وأن النار والهواء كذلك. فإذا كان يحيى النحوى يرى أن الأرض والماء ليسا واحدا بالنوع وكذلك الهواء والنار فمعنى ذلك أنه يجعل الاسطقسات اثنين لا أربعة. وهذا قول باطل.

- كما زعم أن الذى يتحرك على استدارة، والذى يتحرك على استقامة. وإن كانا مختلفى الحركة بالنوع فليس يلزم أن تكون طبيعتهما مختلفة، بل ممكن أن

تكون واحدة، ويستدل على ذلك بأن الماء والأرض مختلفة وإن كانت حركتهما واحدة بالنوع.

ويرد الفارابى على يحيى النحوى ويقول أن كلامه الذى قاله "فى الهواء والنار والماء والأرض" بأن حركتهما واحدة بالنوع كذب، وليس الأمر كما قاله، وذلك لأن مكان الماء غير مكان الأرض، وكذلك الهواء غير مكان النار. والحركة إنما تكون واحدة بالنوع متى كانت الغاية التى تخص المكان غاية واحدة فى النوع والمكان الذى يخصهما جميعا واحدا بالنوع. وإذا لم يكن مكان الماء والأرض واحد بالنوع فحركتهما ليست واحدة بالنوع(٨٧).

وقد تأثر موسى بن ميمون بالفارابى فى نظرته إلى حركة الأجسام الاسطقسية ووضح هذا التأثير فى قول ابن ميمون "وفى داخل هذه الكرة الدائرية التى تلينا مادة واحدة مباينة لمادة الجسم الخامس قبلت أربع صور أولى وصارت بتلك الأربع أربعة أجسام (الأرض – الماء – النار – الهواء). وكل واحد من هذه الأربعة له موضع طبيعى خصيص به لا يوجد فيه غيره وهو متروك مع طبيعته. وهى أجسام ميتة لا حياة فيها ولا إدراك ولا تتحرك من تلقاء أنفسها، بل هى ساكنة فى مواضعها الطبيعية. فإن أخذ واحد عن موضعه الطبيعى بالقصر فعند زوال القاسر يتحرك للرجوع لموضعه على استقامة وليس فيه مبدأ يسكن به ولا يتحرك به على غير استقامة. والحركات المستقيمة الموجودة لهذه الأربعة اسطقسات إذا تحركت للرجوع لمواضعها حركتان: حركة نحو المحيط وهى للنار والهواء، وحركة نحو المركز وهى للماء والأرض. وإذا وصل كل منهما لموضعه الطبيعى سكن"(٨٨).

وهكذا أثبت الفارابى وجود عناصر أربعة، وبذلك رد على من حاول إثبات وجود عنصر واحد. كما أثبت أن لهذه العناصر كيفيات ليست بصور للاسطقسات، بل هى أعراض تابعة للصور الحقيقة، لأنها إن كانت صور فإن ذلك ينفى الفعل والانفعال الذى يكون بقوى متضادة لا تنبعث من صورة متفقة، بل تنبعث عن صورة مختلفة وعلى هذا تكون الاسطقسات كثيرة كما تكون متناهية.

وفى ذلك يقول الفارابى "وإن الأجسام الاسطقسية توجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل وهو الحرارة والبرودة وقوة مهيأة نحو الانفعال السريع والبطىء وهو الرطوبة واليبوسة، وأن القوى الأخرى الفعلية منهما والانفعالية هى كلها تابعة لتلك

الأمور الأربعة الأول، وأنه ليس إلا واحد من هذه الأربعة بصورة للاسطقس، بل هى أعراض تابعة للصور الحقيقية"[٨٩].

فالحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة هى المبادىء التى بها تفعل الاسطقسات الأول بعضها فى بعض، وهى لها كلها كالالات، وأن الفاعلة الأولى هى صورتها التى بها ماهيتها. ولكنها ليست هى اسطقسات الأجسام المركبة من حيث تلك الصور، بل من حيث لها هذه الكيفيات الأربع الملموسة، فإنها إنما تفعل بالحرارة وتقبل أفعال غيرها بالرطوبة واليبوسة مختلطين، فالمبادىء التى بها تفعل الأجسام المركبة هى البرودة والحرارة، والمبادىء التى بها تقبل الانفعالات والآثار هى الرطوبة واليبس مختلطة باللذين يوجدان فيها.

كما أن الحرارة تعتبر هى المبدأ الأول الذى يفعل به الجسم المركب فعله، وهى الآله الأولى غير الجسمانية والمبدأ الأول غير الجسمانى بعد الصورة الذى يفعل له الجسم فعله. أما البرودة فهى آلة ثانية غير جسمانية ومبدأ ثان غير جسمانى بعد الصورة[٩٠].

٢- مذهبه فى الكون والفساد:

يعرض الفارابى مذهبه فى الكون والفساد بدقة محكمة بناء على ما توصل إليه من أحكام خاصة بمبادىء الموجودات. فهو قد ذهب إلى القول بأن مبادىء الأجسام ثلاثة فقط: وهى المادة والصورة والعدم (كمبدأ بالعرض)، كما أنه ذهب إلى أن العلة المادية للكون والفساد هى الهيولى القابلة للصور على التوالى أى أن فساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس. وعلى هذا فهما صورتان لتحول واحد.

كما أن تمييزه بين الكون والفساد وهو الذى يقع فيه التغير دفعه، وبين المقولات الأربع الأخرى التى تقع فيها الحركة على التدريج. يعد أساسا من الأسس التى يستند إليها فى تقرير مذهبه فى الكون والفساد. فما هى حقيقة مذهبه وكيف عرضه؟؟

يبدأ الفارابى أولا بتعريف كل من الكون والفساد. فالكون هو تركيب ما أو شبيه بالتركيب، أما الفساد فهو انحلال. ويمكن أن نطلق على التركيب الاجتماع، وعلى الانحلال الافتراق.

والتحليل والتركيب لا يكون إلا في عالم ما تحت فلك القمر أو عالم العناصر، لأنه لا تحليل ولا تركيب في شيء واحد، بل أقل ما يقع عليه التحليل والتركيب شيئان. ولذلك لا يخضع عالم الفلك للكون والفساد لأنه واحد غير متكثر[٩١].

وتعتبر الاسطقسات الطبيعية هي أصول الكون والفساد. فالكون هو حدوث صورة جوهرية في المادة والفساد بطلانها[٩٢].

فإذا رجعنا إلى نظرية الفارابي في الحركة لوجدنا أنه يقرر أن التغيير لا يتم إلا بين ضدين. فيكون من لا وجود إلى وجود وهو الكون، أو من وجود إلى لا وجود وهو الفساد. فإذا تغير الشيء أو انتقل من وجود إلى وجود، أو من حال إلى حال كان هذا حركة. وتكون هذه الحركة في الكيفية، كأن ينتقل الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى كتسخين الماء وتبرده أو استبدال البياض بالسواد "فالاستحالة هي تغير يعرض للجوهر في كيفيته"[٩٣]. وقد تكون بزيادة في الجسم فينمو الجسم أو ينقص ولكن صورته في الحالتين تظل باقية.

وقد تكون في الجسم حركة كمية دون زيادة ونقصان، وكأن يقبل الموضوع نفسه مقدارا أكبر أو أصغر بتخلخل أو تكاثف دون أن يكون هناك انفصال في أجزائه. كما أن حركة الجسم في المكان وانتقاله من مكان إلى آخر دون أن يتغير بالنمو ولا بالكيف كان هذا أيضا حركة وتخضع لما يسمى بحركة النقلة، وهي الحركة الأساسية التي يمكن رد جميع الحركات إليها، إذ تعتبر شرط لحركتي الكم والكيف كما أثبتنا ذلك سابقا.

وهكذا فمن تقريره لنظرية الحركة وبيان أنواعها يثبت استحالات العناصر نتيجة لتأثير بعضها في بعض. "هذه المواد الأربع التي هي أصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، والأشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر من الأمزجة التي تظهر فيها مع النسب المختلفة التي تعطيها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها"[٩٤].

وعلى سبيل المثال إذا كانت المواد الأرضية مكونة من أربع عناصر هي "الماء والتراب والهواء والنار" وأن كل واحد منها يمثل اتحاد اثنين من خصائص أربع: جاف بارد، رطب وبارد، رطب ودافيء، جاف ودافيء. فإن كل عنصر منها قد يتحول إلى آخر وذلك عن طريق تحول إحدى الخصائص الأساسية إلى نقيضها

مثلا يتحول الماء إلى أرض عندما يتجمد وإلى هواء عندما يتبخر. وهكذا سائر العناصر فهذه استحالة، وإذا حصلت هذه التحولات فى الجوهر وبقى على نوعه فهو فساد[٩٥].

أما كيفية تفسير حركة الطبيعة وحدوث الأشياء فيها. فالفارابى يعرضها بدقة من خلال تشخيصه للعلاقة بين عالم ما فوق فلك القمر، وعالم الكون والفساد. فيقرر أنه نتيجة للطبيعة المشتركة للأجرام السماوية يلزم عنها وجود المادة الأولى المشتركة لموجودات عالم الكون والفساد، وعن اختلاف جواهرها يلزم وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافاتها ينتج وجود الصور المتضادة فى الموجودات، وعن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها فيلزم من ذلك تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى.

فإذا حدث فى ذات واحدة نسب متضادة وإضافات متعاندة فى وقت واحد من جماعة أجسام فيها اختلاط فى الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، فتؤدى هذه الامتزاجات المختلفة إلى حدوث أنواع كثيرة من الأجسام.

لكن هذه الأجسام تخضع عند الفارابى لقانون الترتيب فيحدث أولا الاسطقسات، ثم ما جانسها من الأجسام مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث فى الجو والأرض والماء والنار، ثم يحدث فى هذه الاسطقسات امتزاجات واختلاطات كثيرة متضادة، وبغير تضادبتأثير القوى التى بها أو القوى التى تفعل بعضها فى بعض، أو القوى التى يقبل بها بعضها فعل بعض، ثم بتأثير من الأجسام السماوية فيحدث من اجتماع هذه الأفعال كلها أصناف من الاختلاطات والامتزاجات[٩٦].

فعندما تختلط الاسطقسات بعضها مع بعض ينتج من ذلك أجسام كثيرة متضادة ويسمى ذلك اختلاطا أول.

وعندما تختلط هذه الأجسام المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات ينتج من ذلك أجسام كثيرة متضادة الصور. ويسمى ذلك اختلاطا ثانيا.

وعندما يحدث فى كل جسم من الأجسام المتضادة الصور،قوى يفعل بها بعضها فى بعض، وقوى تقبل بها فعل غيرها فيها،وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج، ثم تفعل فيها الأجسام السماوية ويفعل بعضها فى بعض، وتفعل فيها

الاسطقسات، وتفعل هى فى الاسطقسات أيضا، فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخرى كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الأولى بعدا كثيرا. ولا تزال تختلط اختلاطا بعد اختلاط قبله فيكون الاختلاط الثانى أبدا أكثر تركيبا مما قبله إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقسات فيقف الاختلاط(٩٧).

وهكذا يتوالى ظهور الأجسام عن تلك الاختلاطات وإن كان كل اختلاط يظهر عنه أجسام مختلفة عن الاختلاط الذى بعده، فالمعدنيات مثلا تحدث باختلاف أقرب إلى الاسطقسات وأقل تركيبا ويكون بعدها عن الاسطقسات برتب أقل، أما النبات فيحدث بأخلاط أكبر تركيبا وأبعد عن الاسطقسات برتب أكثر، والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيبا من النبات، ثم يحدث الإنسان من الاختلاط الأخير الذى ليس بعده اختلاط.

هذه الامتزاجات والاختلاطات التى تحدث فى الأجسام تصبح بها مهيأة لقبول النفوس من عالم فوق القمر. يقول الفارابى "وأنه يجب فى الاسطقسات بحسب نسبتها من السماويات ومن أمور منبعثة من السماويات أن يحدث فيها امتزاجات مختلفة تستعد بها لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى الآخر، وأن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلل وبعدها وذلك هو الحركة"(٩٨).

وهكذا يفسر الفارابى ظهور الكائنات فى عالم الكون والفساد وقد جعلها الفارابى على ضربين:

١- ضرب متشابه الأجزاء.

٢- ضرب مختلف الأجزاء.

فما هى خصائص كل ضرب منهما؟!

يرى الفارابى أن الموجودات المتشابهة الأجزاء هى التى تحدث بتركيب لا تبقى به ماهية كل واحد من تلك الأجزاء على الوجه الذى كان له، وهو تركيب الامتزاج الذى يحصل بفعل بعض فى بعض وانفعال بعض عن بعض. من هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء المتكونة عن الاسطقسات: المعادن والأجسام الحجرية وما جانسها.

أما الموجودات المختلفة الأجزاء فهي التي تحدث بتركيب أجسام متشابهة بعضها إلى بعض تركيبا تبقى به ماهية كل واحد من تلك الأجسام محفوظة، وهو تركيب تجاور وتماس. من هذه الأجسام الطبيعية المختلفة الأجزاء: النبات ثم الحيوان[٩٩].

وهكذا يبين الفارابي أن هذه المركبات التي تولدت عن العناصر الأربعة قد تكون ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنيا، وذو صورة هي نفس غازية ونامية ومولده للمثل لا حس ولا حركة إرادية له ويسمى نباتا، وذو صورة هي نفس غازية ونامية ومولده للمثل وحاسة ومتحركة بالإرادة ويسمى حيوانا[١٠٠].

وإذا كان الفارابي قد بين لنا كيفية وجود الموجودات والكائنات في هذا العالم الأرضي، فإنه لكي يبين لنا بقاءها ودوامها يعتمد على نظريته في مبادىء الموجودات فكيف ذلك؟؟

يذهب الفارابي إلى أن الموجودات لما كان قوامها من مادة وصورة، وكانت الصورة متضادة، وكل مادة من شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها، فصار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئهال بصورته، وحق واستئهال بمادته. فإذا كان يحق له الوجود بحسب صورته بقي على وجوده الذي له، وإذا كان يحق له الوجود بحسب مادته فإنه قد يوجد وجودا آخر مضادا للوجود الذي له، وإذا لم يكن أن يوجد في هذين معا في وقت واحد لزم ضرورة أن يوجد في كل واحد منهما مدة ما ثم يتلف ويوجب ضده وهكذا. فليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر. فكل واحد منهما له قسم من الوجود والبقاء.

وهكذا فالمادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين وكان قوام كل واحد من الضدين بها، ولم تكن المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر، وفي نفس الوقت فلا يمكن أن توجد لكليهما في وقت واحد، لزم ضرورة أن تعطى تلك المادة أحيانا هذا الضد، وأحيانا ذلك الضد، ويعاقب بينهما فيصير كل واحد منها كأن له حقا عند الآخر، ويكون عنده شيء ما لغيره، وعند غيره شيء هو له، وعند كل واحد منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد[١٠١].

ولكي يتحقق العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائما على أنه واحد بالعدد، فجعل بقاءه الدهر كله على أنه واحد بالنوع،

ولكي يبقى الشيء بالنوع فلا بد أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما ثم تتلف ويقوم مقامها أشخاص أخرى من ذلك النوع(١٠٢).

وهكذا ومع ثبات قانون التحول الدائم في المادة الذي يقرره الفارابي تصبح دلالة الكون تركيبا ما أو شبيها بالتركيب، ودلالة الفساد تحليلا ما أو شبيها بالانحلال. وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول والعكس بالعكس(١٠٣).

وهكذا ينتهي الفارابي إلى تحديد الممكنات في عالم الطبيعة حيث يرى أنها تظهر على نحويين:

١- ممكن يتحقق فيه الشيء أو لا يتحقق وهذا هو المادة بدلالتها المطلقة.

٢- ممكن يتحقق بذاته أو لا يتحقق بذاته وهو المركب من الاثنين معا. المادة والصورة.

وأدنى هذه الممكنات مرتبة ما لم يمكن له وجود محصل ولا بواحد من الضدين. وتلك هي المادة الأولى. والتي في المرتبة الثانية ما حصلت موجودة بصورة ما حصل لها بحصول صورها إمكان أن توجد وجودات متقابلة أيضا فتصير مواد لصور آخر ... ولا تزال هكذا إلى أن تنتهي إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخر فتكون صور تلك الموجودات صورا لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة، والمادة الأولى أخس الموجودات الممكنة(١٠٤).

وهكذا سيطرت على الفارابي في دراسته لمراتب الممكنات في العالم الطبيعي فكرة الأشرف والأفضل وهي الفكرة التي لازمته في مختلف أجزاء فلسفته سواء كانت طبيعية أو إلهية أو سياسية أو أخلاقية. فهو يرى أن كل ما كان أقرب إلى طبيعة المادة الأولى كان أخس وأدنى، وكل ما كان أقرب إلى طبيعة صورة الصور كان أشرف وأسمى. والأشرف عند الفارابي هو كل ما هو أقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود مقدمه(١٠٥). وهذا رغم أن الفارابي يذهب إلى أنه لا توجد المادة مفارقة لصورة ما في وقت أصلا وهو موقف أرسطوطاليس.

٣- نقد الفارابى لمن أنكر الكون والفساد:

يعتبر مذهب الفارابى فى الكون والفساد وقانون التحول الدائم فى المادة ردا على من أنكر الكون والفساد، ويقوم نقده أساسا على دحض اعتقادهم بأن البسائط مثل الأرض والماء والنار والهواء "لا تفسد جواهرها ولا شىء منها يوجد من حيث طبيعته، بل إنه مركب من الطبيعة التى ينسب إليها ومن طبائع أخرى. ويرى الفارابى أنهم قد أخطأوا حين فهموا قولنا" غير موجود "على أنه ليست له ماهية أصلا وبالتالى فلا يمكن أن يصير موجودا وأن يحصل عنه موجود بالفعل طالما أنه غير موجود وليس له ماهية، ويعلل قولهم ذلك بأنهم رأوا "أن ما يحس أشياء تحدث وتحصل بالفعل، وكان ما يحدث يسبق إلى النفس أنه يحدث عن غير موجود،فاعتقد بعضهم أنه غير موجود، ورأى بعضهم أن هذا يلزم عنه أيضا محال. إذ كان يلزم أن يكون ما هو الآن موجود حادث الوجود قد كان موجودا قبل حدوثه،فأبطلوا الكون والحدوث وقالوا أن الأشياء كلها لم تزل ولا تزال وليس فيها شىء يحدث ويبطل"[(١٠٦)].

وينتهى الفارابى إلى أن هذا الفهم فاسد. لأنهم فهموا أن ما هو لا موجود لا ماهية له أصلا.

كما أن الفارابى كما مر بنا من قبل قد تعرض بالنقد لمذهب "الجوهر الفرد" ودحض المقدمات التى أستند إليها القائلون بأن الجسم يتكون من أجزاء لا يمكن أن تنتهى فى القسمة إلى ما لانهاية، بل لابد من وجود جوهر فرد أو أجزاء لا تتجزأ. وقد ذهب أصحاب هذا المذهب إلى أن افتراق الأجزاء هو فسادها واجتماعها هو كونها. ومن هنا فقد كان موقف الفارابى ومن قبله أرسطو من أصحاب المذهب القائل : بأن الطبيعة تنحل إلى وحدات صغيرة هى الذارات إنما يقوم على مذهبها فى اعتبار أن المادة الأولى أو الهيولى قد اكتسبت صورا أربع وهى الكيفيات الأربع "الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة" بحيث نشأ عنها أربعة أجسام بسيطة هى "النار والهواء والماء والتراب" ومنها تتكون سائر الأشياء بحيث تنشا الأجسام البسيطة نتيجة لالتقاء الكيفيات الأربع الأولى اثنين اثنين. فالنار حرارة ويبوسة، والهواء حرارة ورطوبة، والماء برودة ورطوبة، والتراب برودة ويبوسة[(١٠٧)].

وهكذا ينقد الفارابى أصحاب مذهب الجوهر الفرد من جهة تفسيرهم للكون والفساد لأن هذا المذهب لا يستطيع تقديم تفسير محدد لتنوع الموجودات فى عالمنا الطبيعى. فهو يقدم لنا وصفا للكون والفساد عن طريق اجتماع الذرات وافتراقها، ولكنه لا يبين المبادىء التى تحكم هذا الاجتماع والافتراق.

ورغم صحة نقد الفارابى هذا إلا أننا يمكننا القول بأن مذهبه والذى تابع فيه أرسطو إلى حد كبير هو بدوره يحمل أخطاءا قد تفوق أخطاء من نقدهم، فقد سبق أن ذكرنا أنه سيطرت على مذهبه فكرة القوة والفعل، وهى بما تقوم عليه من جذور ميتافيزيقية سبق أن أوضحتها فى دراستى لمبادىء الموجودات الطبيعية عنده، لم توضح لنا عمليات الاستحالة والكون والفساد توضيحا يقوم على النظرة الحركية الديناميكية بل تميزت بالتفسير الاستاتيكى الذى ساد معظم أجزاء فلسفته الطبيعية.

رابعا أثر العالم العلوى فى العالم السفلى:

تلعب الأفلاك والأجرام السماوية دورا هاما فى عالم الكون والفساد من حيث أن الحركة الدورية الصادرة عنها فى رأى الفارابى تكون سببا فى اشتراك العناصر الأربعة فى عنصر واحد، وتباين حركتها تكون سبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال بسبب تغير المواد الأربع ذاتها ويحدث عن ذلك الكون والفساد[١٠٨].

وقد سبق أن بينا أن الكون والفساد والاستحالة إذا كانت أمور متبدلة ومتغيرة، وأن لكل متغير أو متبدل سبب، فإن هذا يدل على وجود حركة مكانية مسببة لهذا التغير فهى مقربة الأسباب ومبعدتها، ومقوية الكيفيات ومضعفتها. وقد اتضح لنا ذلك عندما تعرضنا لدراسة الحركة عند الفارابى وأوضحنا أنه يجعل حركة النقلة هى أولى الحركات وأن سائر الحركات تحتاج إليها.

وإذا كانت مبادىء الحركات كلها ترجع إلى الحركة المستديرة، فإن الحركات السماوية المستديرة المقربة لقوى الأجرام العلوية ومبعدتها هى أسباب أولى للكون والفساد، كما أن عوداتها أسباب لعود أدوار الكون والفساد والحركة الحافظة لنظام الأدوار. وفى ذلك يقول الفارابى "ثم تلحق الأجسام السماوية لأجل اختلاف أوضاع بعضها من بعض، ولأجل اختلاف أوضاعها من الأرض، أن تقرب أحيانا من الشىء وتبعد أحيانا، وأن تجتمع أحيانا وتفترق أحيانا، وتظهر أحيانا وتستتر أحيانا، ويعرض لها أن تسرع أحيانا وتبطىء أحيانا، وهذه متضادات ليست فى جواهرها ولكن فى إضافاتها بعضها إلى بعض، أو فى إضافاتها إلى الأرض، أو فى إضافاتها إلى الأمرين جميعا. وعن هذه التضادات التى تلحق إضافتها ضرورة تحدث فى المادة الأولى صور متضادة وتحدث فى الأجسام التى تحت الجسم السماوى أعراض متضادة وتغايير متضادة"[١٠٩].

وقد أعطى الفارابى مثلا لذلك بأن النار مثلا تحتاج فى أن يكون عنها وعن الماء بخار إلى حرارة يتبخر بها الماء، كما تحتاج الشمس فى أن تسخن ما لدينا إلى أن تتحرك هى ليحصل لها بالحركة حرارة فيما لدينا[١١٠].

ولكن يتردد سؤال هام وهو لماذا لم يكن فى استطاعة عالم ما تحت فلك القمر أن يستقل بنفسه وبموجوداته عن تأثير العالم العلوى؟؟

يرد الفارابى على هذا التساؤل قائلا أن الموجودات التى دون الأجسام السماوية في نهاية النقص في الوجود، وذلك لأنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام فقد أعطيت جواهرها التى لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل، أى أنها أعطيت مادتها الأولى فقط ولذلك فهى ساعية أبدا إلى ما تتجوهر به من الصورة، كما بلغ من تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء أنفسها إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج. وهنا احتاجت إلى عالم ما فوق القمر. ولم يكن محركها من خارج سوى الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعال. وفى ذلك يقول الفارابى "ما تحت فلك القمر أعطيت مادتها الأولى فقط. وهى بالقوة ولا يضير إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج هو الجسم السمائى وأجزاؤه ثم العقل الفعال"(١١١).

وهنا يوضح لنا الفارابى مدى احتياج كائنات عالم ما تحت فلك القمر إلى معونة العالم العلوى. ولا شك أن هذا لن يتم إلا وفقا لهذا النظام المحكم الذى وضعه الفارابى والذى بمقتضاه يجعل الله وهو المبدأ الأول يحرك جميع الأفلاك الحركة الخاصة بها، وهو الذى يأمر سائر المبادىء أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات. وبهذا الأمر قامت السماوات والأرض. وقد صدرت هذه المبادىء بعضها وفقا لنظرية الفيض التى قال بها الفارابى.

هذا الارتباط بين المبادىء هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول. وهكذا ونتيجة لقرب هذا الجرم مما لدينا أو بعده واختلاف أوضاعه تحدث الحركات الكائنة الفاسدة وإلا لما أمكن وجود حركة حادثة عن محرك أزلى متحرك أزلى. فالسبب فى وجود كائنات فاسدة بالأجزاء أزلية الكل هو وجود موجود أزلى بالجزء والكل وهو الجرم السماوى(١١٢).

وهكذا فهذه الموجودات الممكنة لما لم يكن لها فى أنفسها كفاية فى أن تحفظ وجوداتها على أنفسها التى حصلت عليها، ولا أيضا إن كان لها قسط وجود عند ضدها لم يمكنها من تلقاء أنفسها أن تسعى لاستيفائه، لزم ضرورة أن يكون لكل واحد منها من خارج: فاعل يحركه وينهضه نحو الذى له، وحافظ يحفظ عليه ما حصل له من الوجود.

فالفاعل الذى يحركه، والحافظ الذى يحفظ عليه ما حصل له من الوجود هو الجسم السماوى وأجزاؤه.

وقد بين الفارابى أن الجسم السماوى يفعل ذلك بأوجه مختلفة منها:(١١٣)

١- أنه يحرك بغير توسط وبغير آلة شيئا منها إلى الصورة التى بها وجوده.

٢- أنه يعطى المادة قوة تنهض بها من تلقاء نفسها فتتحرك نحو الصورة التى بها وجودها.

٣- أنه يعطى شيئا ما قوة فيحرك ذلك الشىء بتلك القوة شيئا آخر غيره إلى الصورة التى بها وجود ذلك الآخر.

٤- ومنها أنه يعطى شيئا ما قوة يعطى بها ذلك الشىء شيئا آخر قوة يحرك بها ذلك الآخر مادة إلى الصورة التى شأنها أن توجد فى المادة، وفى هذا يكون الجسم السماوى قد حرك المادة بتوسط شيئين. وقد يكون للمادة بتوسط ثلاثة أشياء وأكثر على هذا الترتيب.

ولا تنحصر مهمة الجسم السماوى فى تحريك الموجودات الممكنة فحسب، بل يقوم بمهمة حفظ ما حصل لها من الوجود على أوجه أيضا:

١- إما أن يجعل مع صورته التى بها وجوده قوة أخرى وذلك مثل المنى للحيوان الذكر فإنه بهذه القوة يفعل من المواد شبيهه فى النوع.

٢- وإما أن يجعل ما يحفظ به وجوده فى جسم آخر خارج عنه، فيحفظ وجوده بأن يحفظ عليه ذلك الجسم الآخر، فيكون هذا الآخر كالخادم له فى حفظ وجوده. مثال ذلك الأفاعى فإنها آلة للاسطقسات أو خادم فى أن تنتزع من سائر الحيوان مواد الاسطقسات وذلك بأن تحل أنواع الحيوان إليها.

فهذه الآلات إن كانت مقترنة بالصورة فى جسم واحد آلات غير مفارقة وإن كانت فى أجسام أخر كانت آلات مفارقة(١١٤).

ولكن لابد وأن تشير إلى أن تأثيرات الأجسام السماوية لابد وأن يقابلها ما يظهر من تأثيرات قوى كل نوع من أنواع الموجودات، إذ أن تأثيرات الأجسام السماوية ليست ضرورية بل تجتمع مع أفعال أخر قد تضادها وتمنع فعلها، وهى أفعال الأمور الأرضية الكائنة عن جواهرها من طبائع ونباتات وحيوانات وأفعال إرادية للإنسان. فمثلا نجد أن الأجسام السماوية قد تفعل فى الأجسام التى تحتها بسخونة أزيد أو أنقص، فتتبع مقادير تلك السخونة فى تلك الأجسام آثار وصور أخر

وأعراض أخر تتبع تلك الصور والآثار، ولكن قد يحدث أن يعوقها أفعال أخر طبيعية مضادة لها من ذلك أفعال البخارات الباردة التى تنفق فى الهواء فى ذلك الوقت وأفعال أصناف المياه[١١٥].

وهكذا بعد أن يبين الفارابى ما للأجسام السماوية من تأثيرات فى وجود الاسطقسات وحركتها وحفظها. تساءل هل الأجسام السماوية فيها كفاية فى أن يحصل هذا ذا طبيعة، وذاك نفس، وذلك ذا عقل؟؟

يجيب الفارابى على ذلك بأن الأجسام السماوية ليس فيها كفاية دون العقل الفعال فى وجود الموجودات التى يحتوى عليها عالم ما تحت فلك القمر. ويقرر أن العقل الأخير (الفعال) يصير سببا للنفوس الأرضية من جهة تعقله للأول، وتصير عنه الاسطقسات من جهة ما يعقله من ذاته بتوسط السماوية ومن أمور منبثقة من السماويات يحدث فيها إمتزاجات مختلفة تستعد بها لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الفعال "فالسماوية معدة فقط"[١١٦].

ويفسر ذلك فى شرحه لفلسفة أرسطو طاليس حيث يقول "أنه إلى هاهنا لم يتبين أن الأجسام السماوية أعطت الأجسام الطبيعية سوى الحركة. ولذلك ينبغى أن يفحص أيضا عن جواهر الأجسام السماوية، هل هى طبيعية أو نفس أو عقل أو شىء آخر أكمل من هذا؟ ولكن هذه أشياء خارجة عن النظر الطبيعى وينبغى أن يفحص عنها بوجه آخر غير النظر الطبيعى"[١١٧].

وبهذا يثبت الفارابى تأثير الأجرام العلوية فى جميع العناصر الأرضية بمعاونة العقل الفعال. وهو من خلال هذا التأثير يرد كل ما يحدث فى العالم إلى أسباب ضرورة تدرك بالفعل.

وإذا كان الفارابى قد وقع فى العديد من الأخطاء ناتجة عن التصور القديم للأفلاك السماوية ذلك التصور الذى أصبح فى ضوء العلم الحديث لا أساس له.

خامسا: إثبات كروية الأرض وثباتها فى مركز الكون:

وفقا لما تذكره كتب الفلسفة القديمة فإن إثبات كروية الأرض لم يكن أمرا سهلا ميسورا، خاصة وأن المشاهدة الحسية تدلنا على أن الأرض بسيطة مستوية السطح. وقد كان "انكسيما ندروس" من أوائل الفلاسفة الطبيعيين الذين وضعوا فروضا علمية توصلوا بها إلى قصور الأرض على شكل أسطوانى أو مخروطى نسبة قمته لقاعدته ١:٣، وهى غير مرتكزة على حامل بل معلقة فى الفضاء وبفعل ما يشبه الجاذبية. ثم جاء "فيثاغورث" وأثبت كروية الأرض مستندا إلى بعض الحجج، منها أن الشكل الهندسى الكامل هو الشكل الكروى لكمال انتظام أجزائه بالنسبة للمركز، ومنها أن الأجرام السماوية بما فيها الأرض لا يمكن تصورها إلا على هذا الشكل الكامل[١١٨].

أما "أفلاطون" فقد ذكر صراحة فى "طيماوس" أن العالم مستديرا كامل الاستدارة، حيث جعل الأرض تجارى شكل الكره وقد احتلت منه موقع المركز. وقد اعتمد "أرسطو" فى كتابه "السماء والعالم" استنتاجات طيماوس فأثبت كروية الأرض مستدلا على ذلك ببعض الحجج والبراهين القائمة على الملاحظة والمشاهدة.

وقد انتقلت هذه الحجج فيما بعد مع غيرها من حجج فلاسفة اليونان إلى العرب فاعتمد الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم الكثير منها فى إثبات كروية الأرض[١١٩].

فالفارابى على سبيل المثال قد قال بكروية الأرض بناء على كروية العناصر كما فعل أرسطو حيث يقول "وشكل كل واحد من الأربعة على مثل الكرة" ويقول أيضا "والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة"[١٢٠] أما أرسطو فيقول "إذا تركنا جزء من المادة لنفسه فإنه يتهيأ بهيئة الكرة وإذا كانت الأرض ساكنة فإن شكلها بالتالى يكون كرويا[١٢١].

كذلك تابع الفارابى أرسطو فى القول بثبات الأرض وسكونها فى مركز الكون بناءا على المبادىء التى توصل إليها. فهى ساكنة لا حركة لها طالما أن صورتها الطبيعية واحدة وحيزها واحد، كما أنه لا عائق لها عن أن تكون فى حيزها الطبيعى، وأنه "أى الجسم" إن كان بسيطا اقتضى حيزا واحدا وشكلا غير مختلف

أجزائه وذلك هو المستدير، ولذلك صار كل واحد من هذه الجواهر ذوات أعظام محدودة وأشكال محدودة وقد تبع ذلك أن يكون المكان الذى لها أفضل الأمكنة حيث يلزم ضرورة أن يكون كل جسم محدود فى مكان محدود(١٢٢).

ويؤكد الفارابى فى عرضه لفلسفة أرسطو طاليس ثبات الأرض فى موضعها، وهو الوسط بحيث لا يمكنها أن تتحرك عن الوسط أى ليس لها بجملتها انتقال عن مكانها ولا فى مكانها، ويستدل على ذلك بحركة العناصر إذ يقول ... ويلزم أن تكون الأجسام المتحركة بالحركة المكانية التى أبسط ما تكون ثلاثة: فتحرك حول الوسط، ومتحرك إلى الوسط، ومتحرك من الوسط" ثم يعقب بقوله "والجسم الذى فى الوسط وهو الأرض تجتمع فيه جميع الاسطقسات على أن الأمر الذى بين بالمشاهدة"(١٢٣).

وهكذا فالأرض كما يرى الفارابى ثابتة فى الوسط وتدور حولها تسعة أفلاك "والأجسام السماوية كثيرة وهى تتحرك باستدارة حول الأرض أصنافا من الحركات كثيرة"(١٢٤).

وبذلك يكون الفارابى قد أنكر حركة الأرض حول محورها متابعا فى ذلك أرسطو وعنه انتقلت إلى سائر المتكلمين والفلاسفة(١٢٥).

ورغم أن العلم الحديث بنتائجه التى توصل إليها والتى استغرقت قرونا طويلة قد أثبت خطأ نظرية الفارابى ومن قبله أرسطو، حيث لم تعد الأرض هى مركز العالم لأنها ليست سوى واحدة من الكواكب السيارة العديدة التى تدور حول الشمس، أقول رغم خطأ هذه النظرية من زاوية العلم الحديث إلا أننا لا نكون منصفين إذا أثبتنا خطأ نظريته فى ضوء النتائج التى وصل إليها علم الفلك الآن.. فلم تكن الدراسات التجريبية أو الآلات قد تطورت بهذا الشكل، ولا يمكن القول بأنه بالنسبة لفلاسفة العرب كان يمكنهم سبق عصرهم بقرون عديدة، إذ أن المحاولات التى قام بها العلماء لإثبات حركة الأرض من أيام "كوبرنيكوس" ثم "جاليليو" ثم "نيوتن" باكتشافه قوانين التثاقل العام وأخيرا فوكهول عام ١٨٥١م بالتجربة التى أجراها فى فرنسا والتى انتهت إلى تغيير فكرتنا عن الأرض وأهميتها فى النظام الكونى.

أقول هذه المحاولات قد استغرقت الكثير من الوقت والجهد حتى وصلت إلى ما وصلت إليه الآن(١٢٦).

سادسا: العالم واحد متناه:

أثبت الفارابي سابقا أن عالم الأفلاك يختلف بخصائصه وأحكامه عن عالم الكون والفساد بحيث نجد هذا الاختلاف يتركز بصورة أساسية فى عدم التغير والثبات الذى فى الأجسام الفلكية، بينما نجد التحول والتغير فى الأجسام العنصرية وبحيث ترتب على هذا الفارق أن حركة الفلك اتسمت بأنها الحركة الدائرية لأن مضمونها هو العودة إلى نقطة الانطلاق. من حيث أن حركة الجسم المستديرة هى دورانه على نفسه حول مركزه. فهى لا توجب انتقاله فى المكان، كما لا توجب فيه تحولا كيفيا. بينما نرى عكس ذلك العناصر إذ أن حركتها المستقيمة تقتضى الانتقال فى المكان والتحول الكمى والكيفى. فهى إذن توجب تغيرا فى الأجسام. وقد ترتب على هذا الفارق بين الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية الاختلاف بين النوعين فى البساطة والتركيب ترتب عليه اختلاف فى الشكل بينهما كما أثبتنا.

فتميزت الأولى بالبساطة والشكل الكروى، وتميزت الثانية بالتركيب والأشكال المختلفة من دائرية ومستقيمة، وبينما كانت الأجسام الفلكية حركتها وزمانها "مبدعة" أى أزلية، كانت الأجسام الأرضية وحركاتها وزمانها كائنة فاسدة أى حادثة غير أزلية[١٢٧].

ورغم هذا الاختلاف والتباين الواضح الذى أثبته الفارابى بين العالمين "العالم العلوى، والعالم السفلى" إلا أنه يؤكد أن العالم واحد ويقول: "لا عالم غير هذه الكثرة المجتمعة من الأجرام السماوية والاسطقسات الأربعة"[١٢٨].

ولقد حاول الفارابى من أجل إثبات هذه الواحدية والاتصال إيجاد روابط بينهما، محاولا هدم ما كان فى الأنظمة الفلسفية المثالية القديمة والوسيطة من فواصل حاسمة بينهما تمثلت فى إثباتهم وجود الخلاء، والأجزاء التى لا تتجزأ ولا نهاية لها وتتحرك فى هذا الخلاء بحيث ترتب على قولهم هذا أنه: إذا كانت هذه الأجزاء تتحرك حركات غير محددة، ويعرض عن حركاتها أن تجتمع فى احياز لا نهاية لها ولا يمكن إحصائها، فإن اجتماعها هذا يكفى أن يؤدى إلى ائتلاف فى هيئات وعوالم كثيرة. وبذلك لا يكون العالم واحدا[١٢٩].

رفض الفارابى هذا وأثبت أن العالم واحد بناء على فكرته فى المكان الطبيعى للأجسام فهو يذهب إلى أن للسماء الإحاطة، وللأرض الحيز الوسط من

الإحاطة، يلى ذلك حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار[١٣٠].وبناء على أن لكل جسم مكانه الطبيعى الذى لا يخرج عنه إلا بالقسر، فلا يمكن أن يكون هناك عنصر ما كالتراب أو الماء مثلا فى عالم ونفس العنصر فى عالم آخر، إذ أن هذا يؤدى إلى وجود خلاء بينهما. وهو قد نفى القول بالخلاء. ويكون من الصحيح القول بأن العالم واحد وأن عناصره مرتبة كل منها فى موضعه الطبيعى "ويلزم ضرورة أن يكون جسم يتحرك باستدارة محيطا بسائر الأجسام الأخرى ولا خلاء به أصلا وأن يكون ما داخل ذلك الجسم أجساما متصلة ومماسة إذ كان ليس فيما بينها خلاء أصلا فسمى الجملة التى تحتوى على جميع الأجسام المتصلة أو المماسة العالم"[١٣١].

"كما يثبت الفارابى واحدية العالم بناء على نظريته فى مبادىء الموجودات، وإذا أخذنا فى اعتبارنا تمييز الفارابى بين الصورة النوعية والصورة الجسمية كما أوضحنا سابقا، لا تضح لنا مدى الاتصال بين العالمين من جهة الصورة، كما أن هذا الاتصال واضح أيضا من جهة المادة بعد أن أصبحت تعنى عنده قابلية للتشكل والامتداد بشكل عام سواء أن ذلك فى الأجسام الأرضية أو الأجسام الفلكية.

فلم تعد المادة مبهمة كما كانت عند أرسطو بل تحددت بالامتداد الذى هو أساس التشكل بالصورة الجسمية ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "ويشاركه الإنسان فى المادة"[١٣٢] أى يشارك الأجسام السماوية فى تكونه من المادة الأولى، كما بين التشابه بينهما بقوله: "وأن الأجرام السماوية وإن كانت مشاركة للاسطقسات والكائنات فى كون كل واحد منها ذا مادة وصورة، فإن مادة السماويات مخالفة لمادة الاسطقسات والكائنات. كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه وأنها تشترك فى الجسمية لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة"[١٣٣].

وهكذا تسنى للفارابى إثبات وحدة العالم وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسفة الذين جاءوا بعده وخاصة ابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد إذ نجد عندهم بعض الأفكار التى تكشف عن تأثرهم بالفارابى الفيلسوف والذى اهتم بالبحث فى الفلسفة الطبيعية وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا اطلاعه الواسع على فلسفة أرسطو الطبيعية وأسبقيته على هؤلاء الفلاسفة.

تعقيـب

تبين لنا فيما سبق كيف كان الفارابى مهتما اهتماما كبيرا بالبحث فى الفلسفة الطبيعية، صحيح أنه كان متأثرا بالفلاسفة الذين سبقوه، أى فلاسفة اليونان، ولكن الصحيح أيضا أن الفارابى قد وضع بصماته البارزة على مجال الفلسفة الطبيعية. لقد كان مضيفا تارة، حاذفا تارة أخرى، وكانت لديه القدرة على الاطلاع على كثير من الآراء، ولكنه أضاف إلى ذلك قدرة كبيرة على الهضم، والاطلاع على العديد من الأفكار، ثم الصهر لهذه الأفكار بحيث تبدو وكأنها لم تكن مجرد نقل عن آراء السابقين. ومن هنا تحددت معالم الشخصية الفارابية والمنهج الفارابى فى تناوله لمسائل الطبيعيات وأيضا لمسائل الإلهيات كما سيتضح لنا فى تناولنا لموضوعات الفلسفة الإلهية.

وقد وضح لنا كيف فسر الفارابى علم "الطبيعة" بمبادىء علم "ما بعد الطبيعة" فتداخلت المجالات الفيزيقية مع المجالات الميتافيزيقية فى أكثر الموضوعات التى تناولها بحيث شاب بعضها الغموض والخلط والاضطراب كأفكاره حول مبادىء الموجودات الطبيعية، وفكرة القوة والفعل وغيرها من الأفكار والمباحث سواء فى المجال الطبيعى أو المجال الإلهى. مما يؤكد لنا أن الميتافيزيقا قد ألقت بظلالها على فلسفة الطبيعة عنده.

ولو كان الفارابى قد أدرك أن العلم الطبيعى لابد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو أنه متعلق فى ظاهرة بالأمور الإلهية، لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعى، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال النسبى عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى.

ولكن فى ضوء هذه النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفى فى الإسلام، والنظر إلى الحقيقة الفلسفية على أنها واحدة يصبح من الضرورى بل من المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإلهية بحيث يؤدى هذا التلازم فى نهاية الأمر إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنهاية.

وهكذا فمن دراسة الفارابى لمبادىء الموجودات الطبيعية، وبيانه لطبيعة العلاقة بينهما من حيث استحالة تعرى الهيولى عن الصورة والصورة عن الهيولى،

وأيضا استحالة سبق أحدهما للأخرى في الزمان فهما مبدعان ومبدعهما يتقدم الكل بالذات. من ذلك يصل الفارابي إلى إثبات أنهما محدثان بالذات قديمان بالزمان. إذ رأى الفارابي أنهما يفيضان بلا زمان عن العقل العاشر وبتأثير الأفلاك العليا في العالم السفلي. وينتهي من ذلك إلى إثبات قدم العالم أو الحدوث الزماني. وهو في ذلك يفترق عن أرسطو الذي يرى قدم الهيولى والصورة. بالتالي يثبت قدم العالم ذاتا وزمنا.

وحين أراد الفارابي إثبات أزلية العالم الأعلى وهو "عالم العقول والأفلاك" أضاف إلى هذا العالم بعض التصورات الميتافيزيقية كإضفائه صفة الحركة الدائرية المستمرة له، واعتبار عنصره مادة أثيرية وهي غير خاضعة لكون ولا فساد لأنها مبدعة لهذه الحركة الدائرية بزمان لا أول له ولا آخر. بينما نجده قد سلب هذه الحركة الدائرية عن عالم ما تحت فلك القمر أو العالم السفلي، كما جعل عناصره خاضعة لعوامل الكون والفساد.

وعندما تناول الفارابي موضوع "الحركة" واعتبرها انتقال من حال القوة إلى حال الفعل بحيث يظهر الشيء إلى حيز الوجود. أكد الفارابي أن هذا الإمكان في الانتقال من حال إلى حال عائد إلى عملية واهب الصور وهو "الله" بواسطة العقل الفعال. وهنا يبدو كيف أقحم الفارابي الميتافيزيقا في دراسته لموضوع من موضوعات الطبيعيات مما أدى إلى الخلط والاضطراب وعدم وضوح الرؤية.

ورغم اهتمام الفارابي بنظرية السببية وبيانه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، إلا أنه لم يحاول الاستفادة من هذه النظرية في تفسير ظواهر الكون، بل نحا بها نحوا ميتافيزيقيا حيث أثبت وجود سبب الأسباب وهو الله (تعالى). ليس هذا فحسب بل إن تركيزه على القول بالعلة الغائية كعلة رابعة من علل الموجودات الطبيعية والوصول من ذلك إلى سبب لهذه الغائية، سرعان ما نجده يعمم أفكار العناية والغائية بحيث يبدو الكون كله مظهرا لعناية الخالق به، فكان ذلك دليلا عنده على وجود الله بالإضافة إلى استناده إلى دليل كوني يعتمد على بيان استناد الظواهر الأرضية إلى ظواهر علوية، وفي كل ذلك ما يشهد بوجود إله خالق مسبب لهذا الكون بكل ما فيه.

كما لا يمكننا إنكار أن نظرية "الفيض أو الصدور" رغم أنها تفسر عملية الخلق وظهور الكثرة عن الواحد – وهي من هذه الناحية جزء من مباحث

الإلهيات- إلا أن مجال هذه النظرية كما سيتضح لنا يمتد إلى الجانب الرياضي من العلم الطبيعي خاصة ما يتعلق بقضايا الفلك وحركات الكواكب ونفوسها، والتي فسرت بنحو من العقلانية التقليدية في تناول الفارابي لها. فالنظرية لا يمكن إضافتها إلى العلم الطبيعي فحسب لأنها جزء أساسي من مباحث الإلهيات يبين علاقة الله (تعالى) بالكون.

هذا بالإضافة إلى أن "نظرية الاتصال" التي قال بها الفارابي ورغم أن أبعادها المعرفية والميتافيزيقية واضحة تمام الوضوح نظرا لوجود "العقل الفعال" كمبدأ روحي مستقل موجود خارج الإنسان يولد بتأثيره على الإنسان معرفة جواهر الأشياء، إلا أن نظرية الاتصال عنده تلتحم بنظرته الشاملة عن الكون مادام هذا العقل الفعال في مفهومه هو العقل العالمي الذي يعتبر الحلقة الأخيرة من سلسلة فيض العقول الكونية (أو هو عقل عالم ما تحت فلك القمر عقل الكون والفساد) وفي هذا العقل الكوني تنحصر أشكال أشياء العالم المادي، وباتصال العقل الفعال بالفعل الإنساني الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير لمعرفة جوهر الأشياء. وهذا يعتبر دليل آخر على ارتباط الجانب الطبيعي بالجانب الإلهي في فلسفته.

فإذا نظرنا إلى مشكلة النبوة والتي تعتبر من أخص خصائص مباحث الإلهيات، والتي تناولها الفارابي بالبحث والدراسة نجد أنه أقام رأيه فيها على دعائم من علم النفس، إذ أن الفارابي يفسر النبوة تفسيرا سيكولوجيا حيث يجعل الاتصال بالعالم الروحي أو العقل الفعال ميسورا لمن يملك مخيلة قوية تمكنه من إدراك الحقائق سواء كانت في صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة. كما أنها ميسورة أيضا لذوي العقول المستنيرة والهمم البارزة، وكلنا يعرف أن المخيلة والعقل هما من قوى النفس الناطقة، وهي من هذه الناحية لها علاقة بالبدن أولها علاقة بأحوال المادة وحركاتها. فهي صورة البدن وحركته بالتالي فهي جزء من الطبيعيات وقد جعلها من الأقسام التي يهتم ببحثها العلم الطبيعي.

على أن الفارابي في دراسته للمجالات النفسية قسمها إلى قسمين: قسم يدخل في المجال الطبيعي يدرس فيه أنواع النفس وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والعقل ...إلخ، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقا يجعل محور دراسته أساسا البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت.

وأود أن أشير إلى أن دراستنا للمجالات النفسية هنا لن تكون بصورة موسعة إلا بقدر ما أحتاج إليه في تفسير أمر من الأمور، كتناولي للعقل ومراتبه حين حديثي عن نظرية الاتصال، وكذلك تناولي للمخيلة كقوة من قوى النفس حين تناولي لموضوع النبوة.

وأخيرا أود أن أشير إلى أن الفارابي وهو أول فيلسوف يتناول هذه المسائل بالبحث والدراسة كان متأثرا إلى أبعد حدود التأثر بظروف عصره، ذلك العصر الذي شاعت فيه نزعة التوفيق والتقريب بين النظريات والخروج من ذلك بمذاهب متوسطة، فظهرت الأشعرية لتوسطها بين أصحاب العقل وأصحاب النقل، وصادفت الشافعية نجاحا لتوسطها بين الحنفية و المالكية، وجاء الفارابي وبذل جهدا جبارا للجمع والتوفيق بين مذاهب المتقدمين ونظرياتهم المتباينة، ولم يكتف بذلك بل راح يؤكد أن الفلسفة واحدة، وأن الحقيقة الفلسفية غير متعددة مهما تعددت المذاهب وتباينت الآراء، وسواء أكانت الفلسفة طبيعية أم إلاهية فإن الهدف واحد وهو: "معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله" فلا فرق بين معرفتنا له عن طريق دليل كوني أو عن طريق عقلي منطقي أو عن طريق قلبي إيماني. فالحقيقة واحدة لأن منبعها واحد.

المصادر والمراجع

١- إحصاء العلوم ص ٩٦.

٢- عيون المسائل ص٢٥-٢٦.

٣-إحصاء العلوم : ص ٨٥-٨٦ (وهذا التقسيم لعلوم الهيئة ليس بنادر عند المتأخرين فنجده مثلا عند "الأنصارى الأكفانى" فى كتاب "إرشاد القاصد إلى أسن المقاصد" غير أن الأنصارى أضاف وجها رابعا إلى الوجوه الثلاثة التى ذكرها الفارابى وهو بيان مقادير أجرام الكواكب وأبعدها ومسافة أفلاكها، وإن كان هذا داخلا فى الوجه الأول عند الفارابى) كارلونيلينو. علم الفلك وتاريخه ص ٢٤.

٤-هذه الرسالة نشرت ضمن كتاب نصوص فلسفية تحقيق .د. عثمان أمين ص ٦٠-٦١(ونلاحظ أن الفارابى يلخص فيها رأيه فى الأحكام النجومية بأنها اسم مشترك يقع على ثلاثة أمور لا تشترك إلا فى الاسم. أولها أمور ضرورية موجودة أبدا هى أجرام الكواكب وأبعادها وهو جزء من علم التعاليم، والثانى أمور ممكنة على الأكثر وهى تأثيرات أمكنة الكواكب فى كيفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع كتسخينها مثلا. وهو جزء من علم الطبيعة، والثالث أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والوضع وبطريقة الاستحسان والحسبان وهذه أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط ولا تنفع فيها التجارب "انظر أيضا: د. محسن مهدى. التعاليم والتجربة فى التنجيم ص ٢٦٦: ص ٢٦٧ (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية).

٥-التعليقات : ص ٢٢ وانظر أيضا : كارلونيلينو. علم الفلك ص ٢٣-٢٤.

٦-د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة والتنجيم. ص ٢٦٦ (ضمن الفارابى والحضارة).

٧-د. على سامى النشار: "الأصول الأفلاطونية" فيدون ص ١٩٠ - ١٩١، أفلاطون الجمهورية الكتاب السابع ص ٢٦٦ - ٢٧٤، د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون ص١٣٠، هانزريشنباخ. نشأة الفلسفة العلمية: ص ٣٨-٤٠ ترجمة د. فؤاد زكريا.

٨- كارلونيلينو: علم الفلك ص ٢٦٠-٢٦١.

٩-مبادىء الموجودات: ص ٣١، آراء أهل المدينة ص١٩ وانظر أيضا "سارتون. تاريخ العلم: جـ٣ ص ٢٢٤ -٢٢٥.

١٠-عيون المسائل: ص ٣٧، الدعاوى القلبية: ص ٧، كارلونيلينو: علم الفلك ص ٢٦٣، فلوطرخس. الآراء الطبيعية ص١٢٨-١٢٩ (ضمن أرسطو عند العرب).

١١-فصوص الحكم: ص ٣٧.

١٢- د. عبد الرحمن بدوى. أفلوطين عند العرب ص ٨٥،

Duhem, Le Systeme du mond, IV, 447.

١٣-خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص١١٧-ص١١٨.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 197.

١٤-الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٢٢.

١٥-الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٦٤.

١٦- رسائل الكندى الفلسفية: الرسالة المذكورة ص ٢١٩- ٢٢٠ وانظر أيضا رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ص ٤٥- ٤٦.

١٧-د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة فى التنجيم ص ٢٦٨.

١٨-رسائل إخوان الصفا: الرسالة السابعة جـ١ ص ١٩ من القسم الثانى.

١٩-ديلاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص١٤٤.

٢٠-المرجع السابق: ص١٣٥.

٢١-د. عـاطف العراقـى: الفلسـفة الطبيعيـة عنـد ابـن سـينا ص ٢٥٥ وانظـر أيضـا: الطوسى : شرح الإشارات والتنبيهات عن القسم الطبيعى ص ٢٨٦.

(*) -انظر: رسالتنا للماجستير (ابن باجة وآراؤه الفلسفية) باب الطبيعيات.

٢٢-د. عاطف العراقى. الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ٨١.

٢٣-عيون المسائل ص ٢٥-٢٨ وانظر أيضا .د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٠١ - ١٠٢.

٢٤-ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة جـ٢ ص ٨٨٥ - ٨٨٦.

٢٥- د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٢١٣ - ٢٢٤.

٢٦-موسى بن ميمون: دلالة الحائرين جـ١ ص ١٨٧ -١٨٨، الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٣، انظر أيضا د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص ١٨٣، عبد المجيد الغنوشي: الأسس النشكونية ص ١٠٣ - ١٠٤ (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية).

(*)- نلاحظ أن الفارابى وضع المادة أو الهيولى ضمن موجودات العالم العقلى. وهذا يدل على أن الهيولى هنا هى هيولى أولى أو هيولى كلية لكل أنواع المواد وكأنها فكرة عن الهيولى بوجه عام، وليست الهيولى المتشخصة المتعينة. وهنا تبدو نزعته التوفيقية بين أفلاطون وأرسطو فى فكرتهما عن الهيولى الأولى أو عن المادة القابلة على التوالى.

٢٧-الفارابى: مبادىء الموجودات ص٣١، عيون المسائل: ص ٢٤، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ١٠٩ -١١٢. دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٦٣-١٦٥.

٢٨-مبادىء الموجودات: ص٣١ -٣٢ رسالة زينون : ص ٦، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢٤ -٢٥، د. محمد البهى الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى هامش ص ٢٤٠، د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص١٧٧.

٢٩- مبادىء الموجودات: ص٣١، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١١٠-١١١.

٣٠- مبادىء الموجودات: ص٥٨.

٣١- د. ماجد فخرى : الفكر الأخلاقى العربى جـ ٢ ص٨٠.

٣٢- الفارابى: فلسفة أرسطو طاليس ص٩٩ - ١٠٠.

٣٣- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص ١٧٧.

٣٤- الفارابى: فصول منتزعة ص٧٨.

٣٥- مبادىء الموجودات: ص٣٣-٣٤.

٣٦- المرجع السابق: ص٤١.

٣٧- آراء أهل المدينة : ص ٣٣.

٣٨- أرسطو طاليس فى السماء والعالم: ص ١٣٤، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ١٧٤- ص ١٧٦.

٣٩- مبادىء الموجودات: ص ٦٥ وانظر أيضا موسى بن ميمون: دلالة الحائرين جـ٢ ص ٢٦٠.

٤٠- مبادىء الموجودات: ص ٤٢.

٤١- الدعاوى القلبية: ص٨، عيون المسائل: ص٢٨ وانظر أيضا ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٨.

٤٢- التعليقات: ص١٥.

٤٣- مبادىء الموجودات: ص٥٥.

٤٤- المرجع السابق: ص٥٥-٥٦.

٤٥- الدعاوى القلبية: ص٨، عيون المسائل: ص٢٨.

٤٦- التعليقات: ص١٤.

٤٧- فلسفة أرسطوطاليس : ص ١٠٥ وأيضا.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 197.

٤٨- الدعاوى القلبية: ص٨.

٤٩- عيون المسائل: ص٢٦.

٥٠-رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص ١٠٨- ١٠٩.

٥١-آراء أهل المدينة : ص ٥ وأيضا ص٢٦، رسالة فى الرد على يحيى النحوى: ص١٠٨.

٥٢-آراء أهل المدينة : ص ٩.

٥٣- الدعاوى القلبية: ص٧، عيون المسائل: ص٢٧.

٥٤-الدعاوى القلبية: ص٧.

٥٥-المرجع السابق: ص٨،عيون المسائل: ص٢٨.

٥٦- ابـــن ســـينا: الشـــفاء . الطبيعيـــات. ن٢م١ف١ ص ١٦٢ وانظـــر أيضـــا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٣٦٠.

٥٧-عيون المسائل: ص٢٨.

٥٨- الدعاوى القلبية: ص٨.

٥٩-آراء أهل المدينة : ص ٣٧.

٦٠-التعليقات: ص٢١.

٦١- الدعاوى القلبية: ص٧.

٦٢- آراء أهل المدينة : ص ٣٥.

٦٣- مبادىء الموجودات: ص٥٦، آراء أهل المدينة : ص ٣٤-٣٥.

٦٤-آراء أهل المدينة : ص ٣٦.

٦٥-التعليقات : ص١٥.

٦٦- إثبات المفارقات: ص٦.

٦٧- أرسطوطاليس فى السماء والآثار العلوية: ص١٩٥.

٦٨- الدعاوى القلبية: ص٦ وانظر أيضا عيون المسـائل: ص٢٨ ود. عـاطف العراقـى، الفلسفة الطبيعية: ص٣٦٢.

٦٩- مبادىء الموجودات: ص٣٤.

٧٠- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٣٦.

٧١- آراء أهل المدينة : ص ٣٣.

٧٢- المرجع السابق: وأنظر أيضا ابن سينا: رسالة فى الأجرام العلوية ص٥٦.

٧٣- رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص١١٠.

٧٤- جواب مسائل سئل عنها: ص ٦٥ وانظر أيضا أرسطو فى السماء والآثار العلوية ص ١٧٧.

٧٥- التعليقات: ص ٨-٩.

٧٦- رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص١١١.

(*)- الاسطقس: لفظ يوناني بمعنى الأصل أو العنصر البسيط الذى تتألف منه الأجسام المركبة كالحجارة والجذوع التى منها يتركب القصر، وكالحروف التى يتركب منها الكلام، وكالواحد الذى منه يتركب العدد. والاسطقسات الأربعة عند القدماء هى. النار- الماء - الأرض - الهواء. وتسمى أيضا العناصر "انظر. الشريف الجرجاني: التعريفات ص ٢١، أيضا ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص٣١.

٧٧- فلسفة أرسطوطاليس: ص ٩٩ وأيضا إحصاء العلوم: ص٩٦.

٧٨- مبادىء الموجودات: ص٥٨.

٧٩- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢٧- ٢٨.

٨٠- عيون المسائل: ص٢٨.

٨١- الدعاوى القلبية: ص ٩.

٨٢- عيون المسائل: ص٢٨.

٨٣- الدعاوى القلبية: وولتر ستيس تاريخ الفلسفة اليونانية: ص٢٤٢، ص٢٤٣.

٨٤- عيون المسائل: ص ٢٨، الدعاوى القلبية: ص٨.

٨٥- رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص ١١١-١١٢.

٨٦- المرجع السابق: ص١١٢ - ١١٣.

٨٧- رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص ١١٣.

٨٨- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين جـ١ ص١٨٦ -١٨٧.

٨٩- الدعاوى القلبية: ص٨.

٩٠- رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس: ص ٤٤-٤٥.

٩١- جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٢.

٩٢- الدعاوى القلبية: ص٩.

٩٣- جواب مسائل سئل عنها: ص٥٨.

٩٤- عيون المسائل: ص ٢٨ - ٢٩، الدعاوى القلبية: ص٩.

٩٥- عيون المسائل : ص٢٨.

٩٦- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٣٨.

٩٧- المرجع السابق: ص ٣٩-٤٠.

٩٨- الدعاوى القلبية: ص٥.

٩٩- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٤٠.

١٠٠-الدعاوى القلبية: ص٩.

١٠١- آراء أهل المدينة: ص ٤٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٠٢- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٤٣. وقد حاول بعض الباحثين المحدثين تفسير مذهب الفارابي في الكون والفساد تفسيرا ماديا بحتا يعتمد على أن التغيرات التي تحدث في العالم الأرضي تحدث وفق مبدأ الصراع بين المتناقضات من الموجودات معتمدا على قانون ديالكتيكي متطور. بحيث يعتقد بديمومة وجود المادة الأساسية التي انبثقت عنها الأجسام المتغيرة، وأن هذا التغير يتم بعيدا عن تأثير العلة الأولى، حيث أن بقاء المادة وتجدد وجودها وتحولها وامتدادها وتطورها ليس مرده الإرادة الإلهية، بل قانون دياليكيتك العلاقة الداخلية بين المادة والصورة. وأن المادة أزلية لأنها منذ الأزل متحركة ضمن عملية ذاتية مستمرة تنتقل من حلقة إلى حلقة حتى وجود العالم الطبيعي. انظر: على حسين حسن الجابرى. قراءة معاصره لمدينة الفارابي الفاضلة. مجلة زانكو العلمية العدد ٣ ص ٢-٦ وانظر أيضا حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية جـ٢ ص ٥٠١ — ٥٠٤".

وفي حقيقة الأمر: فإننا لسنا ضد حركة تحديث الفكر الإسلامي ولكننا ضد إسقاط الأفكار والنظريات الحديثة المعاصرة على أفكار العصور الوسطى ونظرياتها، ومن الخطأ أن نؤول أفكار الفارابي ونظرياته بحيث تظهر كأفكار حديثه لأن الكثير من أفكاره قد لا يكون لها في ذهنه ما تحمله من دلالات في عصرنا الحديث، ومن هنا كانت تلك المحاولة خاطئة في دعامتها وأهدافها.

١٠٣- جواب مسائل سئل عنها: ص٥٢.

١٠٤- مبادىء الموجودات: ص ٥٨.

١٠٥- التعليقات: ص٣.

١٠٦- الحروف ص ١٢٢.

١٠٧- رسالة الفارابي في الرد على جالينوس: ص٤٤-٤٥ وانظر أيضا ابن سينا : الشفاء الطبيعيات: ن٣١ف٤ ص ١٩٨ انظر أيضا. د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية: ص٣٧٧- ص ٣٨٦.

١٠٨- عيون المسائل: ص ٢٥-٢٦.

١٠٩- مبادىء الموجودات: ص ٥٥-٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٥ - ٣٦.

١١٠- آراء أهل المدينة: ص٢٠.

١١١- مبادىء الموجودات: ص ٥٤ — ٦٠.

١١٢- المرجع السابق: ص٥٥- ٥٦ وأيضا رسالة زينون: ص٦.

١١٣- مبادىء الموجودات: ص ٦٠-٦١.

١١٤- مبادىء الموجودات: ص ٦١-٦٢، آراء أهل المدينة: ص ٤٦.

١١٥- الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم: ص ٢٧٥ - ٢٧٦ (ضمن الفارابي والحضارة) وانظر أيضا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد: ص ٥٥.
(P.) Duhem, Le Systeme du mond, T.4, P. 555.

١١٦- الدعاوى القلبية: ص٥.

١١٧- فلسفة أرسطوطاليس: ص١٣٠ - ص ١٣٣.

١١٨- كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٦٠ - ٢٦١ انظر أيضا د. الألوسي" من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان ص ٢٦- ٢٧.

١١٩-كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٦٣، وللكندى رسالة في هذا الموضوع بعنوان "رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل "انظر. رسائل الكندى الفلسفية .د. عبد الهادى أبو ريده : ص ٤٧ - ٥٣.

١٢٠- عيون المسائل: ص٢٧، والدعاوى القلبية: ص٧ وانظر أيضا .د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ١٣٢.

١٢١- كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٦٣، أرسطو في السماء والآثار العلوية ص٢٩٦ - ٢٩٧.

١٢٢- مبادىء الموجودات: ص٥٤، الدعاوى القلبية: ص٦، انظر أيضا الأيجى: المواقف جـ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩. وكذلك كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص ٣٣٦، د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٦٣.

١٢٣- فلسفة أرسطوطاليس: ص ٩٨ - ١٠٦ وانظر أيضا. إحصاء العلوم ص ٨٦.

١٢٤- مبادىء الموجودات: ص٥٥ وأيضا خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص١١٧.

١٢٥- انظر. ابن سينا. الشفاء: الطبيعيات ن م١. ف٧ ص١٧٨ - ١٨٨، وانظر أيضا الأيجى: المواقف جـ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩.: حيث يذكر ثلاثة حجج يستدل بها على ثبات الأرض في مركز الكون.

١٢٦- كارلونيلينو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٥٣ - ٢٥٤، انظر أيضا ديكستر هوز. تاريخ العلم والتكنولوجية: ص١٨٦ : ص١٩٩.
وانظر أيضا: د. توفيق الطويل قصة النزاع بين الدين والفلسفة: ص٢٠١.

١٢٧- التعليقات: ص ٨ - ٩ وأيضا جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٢.

١٢٨- الدعاوى القلبية: ص٥.

١٢٩- د. أحمد صبحي: دراسة فلسفية في أصول الدين جـ١ ص ٢٧٧ وأيضا ص ٥١٨.

١٣٠- مبادىء الموجودات: ص ٥٥- ٥٦.

١٣١- فلسفة أرسطو طاليس : ص٩٨.

١٣٢- آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٣٣.

١٣٣- الدعوى القلبية: ص٦، عيون المسائل: ص٢٦.



الفصل الخامس

" الله تعالى فى فلسفة الفار ابى "

" دلائل وجوده - ذاته وصفاته "

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية :

تمهيد.

أولا : المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية.

ثانيا : الاستدلال على وجود الله.

أ- الأدلة الكونية:

١- دليل الحركة.

٢- دليل العلة التامة (الفاعلة).

٣- دليل العناية والغائية.

ب- الأدلة العقلية:

١- دليل الماهية والوجود.

٢- الممكن والواجب.

ثالثا : طبيعة واجب الوجود وصفاته.

١-طبيعة واجب الوجود وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته.

٢-بين الذات والصفات.

أولا : صفة الواحدانية.

ثانيا : نفى العدم والضد الواحد والجسمية عنه تعالى.

ثالثا : الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية.

رابعا : وجوده تعالى أفضل الوجود.

خامسا : الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق.

سادسا : أنه العقل والعاقل والمعقول.

سابعا : أنه العلم والعالم والمعلوم.

ثامنا : العناية الإلهية.

تاسعا : الحياة.

عاشرا : العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور.

حادى عشر: أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول.



تمهيـد:

تعد فكرة الألوهية من أهم وأسمى الأفكار التى بحثها الإنسان منذ أقدم العصور، وذلك لسمو موضوعها من ناحية، ولأن طبيعة الإنسان دفعته إلى التدين من ناحية أخرى. فقد شعر بعجزه وضعفه فى هذه الحياة الدنيا فتطلع إلى موجود أرفع منه وأسمى قدر منه، وأوسع علما يلجأ إليه عند الحاجة أو عندما تواجهه المحن والشدائد. ومن هنا اعتقدت شعوب الأرض جميعا بوجود آلهة وأرباب ودانت لها بالخشوع والخضوع، وعلى ذلك أصبح الدين من أقدم المظاهر الإنسانية وأعمقها تغلغلا فى الحياة فردية واجتماعية[١].

وقد تبدلت معتقدات الناس إزاءها، فمن تصور بدائى يرى أن العالم مليئا بالأرواح التى كانوا يجهلون طبيعتها وغايتها - إلا أنهم وجدوا أن استرضاءها وطلب معونتها إنما يكون عن طريق شخصية الساحر التى برزت فى هذه البيئة[٢]، إلى تصورات غاية فى السمو والتنزيه تؤمن بوجود إله واحد هو رب الأرباب" ليس كمثله شيء، هو أصل الموجودات كلها وعلة العلل وغاية الغايات.

على أننا يجب أن نعترف بأن التصورات ظلت تتطور بتطور ثقافة الإنسان على مر العصور إلى أن بدلت رسالات السماء تلك المعتقدات، وأحلت محلها الديانات الجديدة والتعاليم السامية. وإذا كان العامة قد أخذوا هذه الفكرة ببساطة ويسر، فإن الخاصة قد فلسفوها وتعمقوا فيها وعرضوا لها فى التاريخ القديم وتوسعوا فيها كل التوسع فى العصور الوسطى، ولا تزال تشغل عقولهم حتى اليوم[٣].

ومن هنا تعددت وجهات النظر وتضاربت تضاربا شديدا، وافترق الناس، إزاءها فرقا مختلفة وذهبت كل فرقة مذهبا يختلف فى كثير أو قليل عن بقية الآراء والمذاهب الأخرى.

وقد عبر "أبو البركات البغدادى" عن ذلك الخلاف تعبيرا صائبا حين قال "وأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء. إذ قال قوم أنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التى له بذاته، وقال آخرون يعرف ذاته وسائر مخلوقاته فى سائر الأوقات على اختلاف الحالات مما هو كائن وما هو آت، وقال آخرون بل تعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته، والذوات الدائمة

الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من الأفعال والذوات"[٤].

ولما كانت مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات التى تناولها الفكر الإسلامى داخل نطاق الإلهيات، حيث تعبيرها المباشر عن مفهوم الألوهية، ومن حيث يمكن القول بأن أية مشكلة تنضوى تحت الألوهية ما هى إلا فروع لأصل من البحث فى الذات وصلة الصفات بها - لذا فقد آثرنا فى تناولنا لمباحث الفلسفة الإلهية عند الفارابى أن نبدأ بتناول هذه المسألة، وسيتبين لنا أنها تقوم على مبدأين هامين هما: "التوحيد ، والتنزيه" "فالفارابى" يقول بالتوحيد، ويرد الصفات إلى الذات، كما أنه تمسك بالبساطة التى لا تسمح بأى تركيب فى حقيقة الذات الإلهية ولا فى مدلولها، كما أنه يذهب إلى تنزيه ينفى عنه تعالى الزمان، والمكان، والمادية، والحسية ويميز الخالق عن المخلوقات تميزا تاما. ومن هنا يلتقى مع المعتزلة، وإن فاقهم لأن تصوره للألوهية أعمق فى التجريد والعقلانية وأبعد فى التسامى والعلو[٥].

على أننا نود أن نشير إلى أننا سنتناول بالتفصيل مختلف الأدلة التى اعتمد عليها الفارابى فى إثباته وجود الله "عز وجل" ذلك قبل تناولنا لموضوع الذات والصفات. وما ذلك إلا أن إثبات وجود فاعل لهذا الكون واجب الوجود بذاته وهو تعالى يشكل جزءا مهما من الفلسفة الإلهية عند الفارابى، بل هو المدخل الأساسى لكل المباحث الإلهية فى فلسفته.

وقد استطعت استخلاص عدد من الأدلة من واقع نصوص الفارابى المتناثرة فى ثنايا كتبه ورسائله، وإن كان الفارابى كعادته دائما لم يشر إليها بصراحة ووضوح، إلا أننا أمكننا استنباطها وتقسيمها وفقا لمنهجه فى الاستدلال إلى:

١- أدلة كونية: كدليل الحركة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل العناية والغائية وهى أدلة مستمدة أساسا من فلسفته الطبيعية.

٢- أدلة ميتافيزيقية وعقلية صرفة: كدليل الواجب والممكن، ودليل التفرقة بين الماهية والوجود.

وقد تبين لنا أن هذه الأدلة جميعا وإن اختلفت مسمياتها ومنهجها فى الاستدلال إلا أنها تهدف جميعا إلى إثبات وجود خالق فاعل لهذا الكون بكل ما فيه.

وسوف نلاحظ أن هذه الأدلة التي استند إليها الفارابي في إثباته واجب الوجود بذاته وهو الله، والتي عرض بعضها بإسهاب في كتبه وبعضها الآخر ضمنا.

هذه الأدلة قد استفاد منها أكثر الفلاسفة الذين جاءوا بعده سواء في المشرق والمغرب العربي أو في العالم الغربي. وبحيث كانت آراؤه في هذا المجال دافعة للمفكرين إلى أن يتقبلوها تارة، أو يوجهوا إليها سهام نقدهم تارة أخرى.

كما نضيف إلى ذلك أن تناول الفارابي لموضوع الألوهية ذاتا وصفاتا، أو استدلالا على وجوده "عز وجل" قد خرج به عن نطاق الجدل الكلامي - ذلك الجدل الذي تمثل في الصراع بين المعتزلة من جهة، والأشاعرة من جهة أخرى حول الصفات وهل هي عين ذاته تعالى كما يذهب المعتزلة، أم هي صفة زائدة على الذات كما ذهب الأشاعرة ونظر إليها من خلال منظور يبدو أكثر اتساعا وعمقا لأنه منظور فلسفي برهاني يربط بين المشكلة وغيرها من المشاكل الأخرى في محاولة لفهمها وإن كان ذلك لم يمنع من وقوعه في بعض الأحيان تحت دائرة الجدل الكلامي[1].

وأخيرا وقبل أن نتناول "موضوعات أدلة وجود الله" عز وجل" وطبيعة واجب الوجود وصفاته، سوف نشير إلى بعض المصادر الدينية والفلسفية التي تأثر بها الفارابي في بناء مذهبه وتشييد نسقه الفلسفي، وخاصة في هذا المجال الذي نحن بصدد دراسته أي مجال الإلهيات.

ورغم تعدد هذه المصادر إلا أن موقفه من هذه المشكلة جاء بعيدا عن كل تقليد ومحاكاة نظرا لأنه كانت لديه القدرة على فهم جميع الآراء ثم صهرها وإعطائها طابعا خاصا تتميز به الشخصية الفارابية، بحيث يفقد كل اتجاه منها خصائصه الجوهرية ولا تبدو منه سوى ملامح عامه.

أولا : المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية:

إذا تساءلنا عن أهم المصادر التى تأثر بها الفارابى فى فلسفته الإلهية، لوجدنا العديد من المصادر سواء كانت هذه المصادر دينية أو فلسفية.

وأول هذه المصادر هو ظهور العنصر الإسلامى البارز فى تناوله لمباحث الألوهية. ونجده حين يتحدث عن صفاته تعالى منزها الله "عز وجل" عن صفات البشر، واصفا إياه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن كما جاء بها القرآن(٧). إلا أنه أولها تأويلاً خرج بها عن محتواها كما جاءت به فى القرآن وبحيث أصبح الله "عز وجل" مجرد تصور عقلى فقط،ونجده حين يحاول إثبات وجود الله معتمدا على الأدلة النقلية كما وردت فى الكتاب الكريم، كما نجده حين يدرس مشكلة النبوة فيتناولها كما جاء بها الإسلام، إلا أنه يحاول تفسيرها تفسيرا عقليا ليرد شبهة منكرى النبوة والأنبياء ومعجزاتهم. فلقد كان القرن الثالث والرابع للهجرة ميدانا فسيحا لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه.

ولقد وجد الفارابى فى ذلك العصر الذى تميز بالمجادلات الكلامية المتضاربة، والمواقف المتعارضة التى كان أكثرها يدور حول قضية الإله أو الواحد وعلاقته بالكثرة، وما ينتج عنها من قضايا ميتافيزيقية عقيمة.

ورغم أن هذا الجدل لم يؤد إلى رأى نهائى يحل المشكلة، إلا أنه يعكس إلى حد كبير مدى الأهمية التى احتلتها هذه القضية حتى أنها اعتبرت بحق قاعدة الانطلاق لكل المذاهب الإسلامية، كما تفرعت قضايا نتج عنها صراع وفتنة فى العالم الإسلامى كقضية "خلق القرآن" والتى ظل النقاش محتدما حولها قرابة قرن من الزمان حتى اضطر "المأمون" الذى شغل بالمشكلة، إلى البحث عن حل عقلى وجذرى فى الفلسفة اليونانية،(٨) بعد أن عجزت الفرق المختلفة من مشبهة، ومجسمة، ومعطلة، وصفاتيه، ومعتزلة وغيرها عن مجابهة هذه المشكلة برأى موحد.

وسط هذا الخضم الهائل من المجادلات الكلامية المتضاربة والاتجاهات المتنازعة كان الفارابى مدعوا بأن يتخذ موقفا فلسفيا يستمده من حصيلة ثقافته، وخلاصة تجاربه، وينبوع عقيدته التى شب وشاب عليها فجاءت مباحثه فى الألوهية

مستمدة من أصول إسلامية لم يخرج فيها عن جوهر العقيدة وإن اختلفت عنها فى بعض المظاهر بحكم تأويله لها تأويلا عقليا.

وإذا كنا نشير إلى تأثر الفارابى بالمصادر الإسلامية فإن ذلك لا يعنى أن آراءه فى هذه المجالات التى تناولها بالبحث لابد أن تتفق مع الدين، إذ أن ما نقصده هو القول بأن الدارس لفلسفته يجد جذورا دينية إسلامية لا يمكن إغفالها، وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة فى بعض الأحيان عن الفهم الظاهرى للدين، فإن سبب ذلك يكمن فى أن الفارابى قام بتأويلها على نحو خاص(٩).

أما ثانى هذه المصادر وهو المصدر الفلسفى فيتمثل فى الأثر اليونانى ويعتبر هذا المصدر أهم مؤثر إلى جانب الإسلام فى صياغة الفكر الفلسفى عند الفارابى خاصة فى هذا المجال وهو مجال الألوهية(١٠).

وقد يتساءل البعض كيف استطاع التراث اليونانى على اختلاف فلاسفته ومذاهبه أن يفرض وجوده على العقلية الإسلامية فى ذلك الوقت؟

لقد أشرنا سابقا إلى ظهور بعض القضايا الميتافيزيقية فى محيط البيئة الإسلامية، وكيف احتدم الصراع حولها حتى اضطر "المأمون" إلى الاتجاه إلى الفلسفة اليونانية عسى أن يجد حلا لها، كما أن حماسته للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونان إلى العربية لا يمكن أن تفسر إلا على أساس رغبة المسلمين فى التحالف مع الفلاسفة اليونان لمحاربة "الغنوصية" التى كانت تهددهم دينيا وسياسيا. وهكذا فتحت الأبواب على مصراعيها أمام العقل اليونانى المتمثل فى المنطق والفلسفة والعلوم بالذات، ولاقت فى العالم الإسلامى رواجا منقطع النظير، ولم تجد الحضارة الهيلينية فى العالم الإسلامى أفكارا تتصارع معها إلا فى حقل الدين(١١). ومن هنا قامت محاولات الفلاسفة للتوفيق بين الحضارتين، ولعل أبرزها محاولة الفارابى فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو"، ومحاولته إلباسهما ثوبا إسلاميا بتأويل آرائهما تأويلا يتفق مع عقيدته الإسلامية.

ورغم تباين آراء فلاسفة اليونان إزاء قضية "الإله" واختلاف تصوراتهم حولها إلا أننا نجد أن الفارابى قد تأثر بها وظهر ذلك واضحا فى العديد من المجالات التى بحث فيها.

فلقد تبدلت صورة الإله عند أفلاطون وظهر في غاية السمو بعد أن صورته "الإلياذة" بصورة مزرية فقد كانوا كثرة يؤلفون حكومة ملكية في صورة بشرية غير أن سائلا عجيبا يجرى في عروقهم يكفل لهم الخلود، وهم يوزعون الثواب والعقاب بعدل معكوس فيحاربون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم. غير أن هذه الصورة تبدلت قليلا في "الأوديسة" فأظهرتهم بمظهر الإيمان بالعدالة الإلهية والطهارة الروحية وتقدير الفضيلة[١٢].

أقول تبدلت هذه الصورة عند أفلاطون بحيث أصبح الله عنده روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل وكامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكال مختلفة وهو علة فاعلة للكون فهو الصانع الذى ألف بين المادة القديمة والمثل القديمة فأوجد الكون[١٣].

لكن صورة الإله ظهرت بمظهر آخر عند "أرسطو" حيث أكد أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك وهو غاية الكون، ومن هنا كان الكون في ترق مستمر منجذبا نحو هذه الغاية القصوى، وإن كان يقترب منها فهو لن يدركها لأنه صورة محض، والكون ترتبط فيه المادة بالصورة. وانتهى أرسطو إلى اعتبار الإله "علة غائية" محركة للكون وإن كان في ذاته ثابتا لا يتحرك[١٤].

فإذا كان إله أفلاطون صانعا لا مبدعا من عدم، وإله أرسطو علة غائية لم يوجد الكون وهو لا يعنى به بل يعيش على تعقل ذاته، فإن "أفلاطون" قد انتهى إلى اعتبار الوجود فيضا إليها، فعن الكمال الإلهي الأزلى فاض العقل الكلى، ثم نفس كلية، ثم الهيولى الأولى الغير متعينة، ثم النفوس الجزئية...... وهكذا وجد الكون. فإله أفلوطين بهذا الاعتبار له صفة الفعل لأنه لولاه لما وجد الكون، وهو غاية الكون لأن كل من فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهى إلى العنصر الإلهي[١٥].

اطلع الفارابى على الاتجاهات الفلسفية المتباينة التى عرضناها سابقا والتى ظهرت بوضوح فى بعض جوانب فلسفته الإلهية. ورغم ظهور الأثر الأفلاطونى فى آراء الفارابى فى القول بالخلود أو فى الصفات التى يخلعها على رئيس المدينة الفاضلة والتى تقربه من الفيلسوف الكامل أو النبى المنذر[١٦]. إلا أن الفارابى قد تخطى أفلاطون وجعله رافدا من روافده. فالمعلوم أن أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المثل، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه فى تلك، أما الفارابى فإنه فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين" قد جعل المثل قائمة فى العقل الإلهى لإبداع ما يبدع، ولا تفسد ولا تزول. وهذا الرأى الذى ينسبه الفارابى إلى الحكيمين إنما يعبر فى الحقيقة عن رأيه هو. فالله عنده صور ما

يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد. فالأشياء بعد أن كانت في عالم الله صورا عامة، أي ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية، وهذا التحول إنما يكون من جانب الله، وهكذا أصبح تحقيق المثل على يد الفارابي هو منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة في العقل الإلهي، وبعبارة أخرى أن الله الذي في علمه (عقله) توجد المثل أو الصور وجودا أوليا، وهو المؤثر في هذا العلم أو هو الموجود له[17].

كذلك لا يمكن أن نغفل أثر أرسطو في إلهيات الفارابي وخاصة آرائه في واجب الوجود وبراهين وجوده، ودور العقل الفعال.

لكن الفارابي يجاوز أستاذه أرسطو أيضا في كثير من المسائل منها "كلمة واجب الوجود" التي استعارها الفارابي من أرسطو، ولكنه أسبغ عليها معنى جديدا لا عهد لأرسطو به، يدين به الفارابي لإله القرآن. فأصبح واجب الوجود عند الفارابي موجودا للممكن في الخارج، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته ولا حاجة به إلى تعقل غيره، أما الفارابي فبحكم تأثره بالقرآن فقد اضطر إلى الإقرار بإحاطة العلم الإلهي لجميع الأشياء، ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهي أن الله يعلم الأشياء عن طريق علمه لذاته ومعرفته لذاته هي علة معرفته غيره[18].

وأننا لا ننكر الأثر الأفلوطيني في إلهيات الفارابي وخاصة نظرية الفيض تفسير صدور الكثرة عن الواحد، لكن نظرية الفارابي في الفيض جاءت أكثر تنظيما أغنى مضمونا وأشد تماسكا بعد أن أضاف إليها مؤثرات أرسطية خاصة بعدد العقول، إن كانت عند أرسطو غير محدده بعدد معين بينما جعلها الفارابي عشرة عقول، كما ضاف إليها مؤثرات من نظرية بطليموس الفلكية، وبعض تعاليم المذهب الإسماعيلي الصابئة والمتصوفة وصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة في إطار من التفلسف الديني فجاءت نظرية الفيض نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها[19].

وهكذا ومع تعدد هذه العناصر والمصادر التي استفاد منها الفارابي، إلا أن هذا لا يعني أنه لم يكن شخصية مستقلة إلى حد كبير. فقد كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات، كما أنه كان ذا عقل راجح ساعده على صهرها جميعا فأعطاها طابعه الخاص. وبذلك فقد كل واحد منها خصائصه الجوهرية، وإن كانت ملامحها العامة قد بقيت في مذهبه، ولهذا جاء موقفه بعيدا عن كل تقليد، وتميزت شخصيته بالاستقلال إلى حد كبير.

ثانيا : الاستدلال على وجود الله:

أدرك الإنسان بوعيه الخاص منذ أقدم العصور أن وجوده وحقيقته الذاتية تتعلق بالوجود الأعظم والحقيقة الكبرى وهى (الله)، بل إنها قائمة عليه. وقد دفع هذا الوعى الإنسان قبل وجود الأديان والمذاهب الفكرية إلى الإيمان بوجود الله، دون احتياج إلى أدلة أو براهين. ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل فى صفاته أكثر وأعنف من الجدل فى وجوده، ولذا فلم يكن اللاهوتيون فى احتياج إلى إقناع أحد بوجود خالق لهذا الكون، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية.

ولم تكن الفلسفة فى عصورها القديمة تسعى إلى إقامة البراهين للإقناع بعقيدة أو الإيمان بدين، وإنما كان الكلام فى وجود الله من قبل الكلام فى مباحث العلوم، وتفسير الظواهر الطبيعية. فأرسطو مثلا لم يثبت وجود الله ليقنع به منكرا يدين بالكفر، ولكنه أثبته لأن تفسيره لظواهر الكون لا يتم بغير هذا الإثبات، فكأن وجود الله عند هؤلاء الفلاسفة كان حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التى يتم بها تصور الحركات والأشكال فى عالم الأفلاك، وليست مسألة دينية تختلف فيها العقول بين الهدى والضلال[٢٠].

وبالنسبة للفارابى فقد سلك فى البرهنة على وجود الله مسلك المعتزلة والأشاعرة الذين اهتموا بالبرهنة على وجود الله فى جدلهم مع الزنادقة والملاحدة[٢١]. وجعل الاستدلال على وجوده تعالى جزءا أساسيا من دراسته للإلهيات. فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه كفصوص الحكم، وعيون المسائل، وآراء أهل المدينة الفاضلة. وجدناه يفيض فى الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعة واجب الوجود الله ويعدد صفاته.

وقد استند الفارابى فى استدلاله على وجوده تعالى إلى عدد من الأدلة الكونية والعقلية، وإن كان قد خرج بالأدلة العقلية عن دائرة الفكر البسيطة السهلة التى تلاءم عامة المؤمنين. ويرجع ذلك كما ذكرنا سابقا إلى أن البيئة التى عاش فيها الفارابى بيئة اختلطت فيها آثار الفكر القديم شرقيا كان أم غربيا بفكر الفرق الكلامية خاصة جماعة المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وفى ضوء هذا لم يكن بوسع الفارابى أن يظل بعيدا عن هذا الجو الدينى والفكرى للعصر الذى عاش

فيه دون أن يعرض لمشكلة الأولوهية ويبرهن على وجود الله بطريقته الخاصة. وفي ذلك يقول "روبرت هاموند" في كتابه "فلسفة الفارابي وأثرها في فكر القرون الوسطى" إن الحجج التي أوردها الفارابي لإثبات وجود الله ثلاث هي: دليل الحركة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل الممكن. ثم يضيف أن هناك حججا مختلفة أوردها الفارابي لإثبات وجود الله - هي في الحقيقة واحدة متشابهة وتدعى عموما الحجة الكونية تستمد صحتها من مبدأ العلية الذي يفسر الظواهر الطبيعية، كما يمكن أن يكون دليلا على وجود سبب ومبدأ فاعلي لهذا الكون. حيث سنجد أن دليل أرسطو في وجود محرك غير متحرك يؤدي إلى نتيجة مفادها أن الله مصمم للكون وليس خالقا. وهذا الدليل طوره وصححه الفارابي بما يتلاءم مع مقتضيات عقيدته الإسلامية[٢٢].

وهذا الدليل الكوني الذي أشار إليه "روبرت هاموند" اعتمد عليه كثير من الحكماء والمتكلمين في إثبات وجود الله. "الكندي" على سبيل المثال ينتقل من مشاهدة هذا العالم المحسوس ويصل إلى إثبات وجود الله، ولهذا فإنه أطلق على الله "مؤيس الآيسات عن ليس" وهو ينتقل من فكرة حدوث العالم ليصل إلى أن هذا الحدوث لابد له من محدث[٢٣].

لكن هذا النمط من التفكير تغير على يد الفارابي بحيث أضحى الاستدلال على وجود الله قائما على الفكر أولا. فبينما استدل الكندي على وجود الله من خلال الوجود المحسوس، نجد أن الفارابي سعى إلى إدراك الله من خلال الوجود الفكري، أو الوجود المنطقي المتمثل في الاستدلال على وجود واجب الوجود بذاته من نفس الوجود (أي من حيث هو بغض النظر عن المشاهد الواقع)[٢٤].

ولكن ذلك لا ينفي أن الفارابي قد أشار إلى الدليل الكوني وكل ما هنالك أنه رأى أن العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول إلى وجوده، فإذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل في ذلك كان طريقا ثانيا في الاستدلال على وجود الواجب بذاته. وفي ذلك يقول الفارابي "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا"[٢٥]. ويستشهد الفارابي

بالآية الكريمة "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد"[٢٦].

فالفارابى من خلال هذا النص يشير إلى طريقين للاستدلال على وجود الله: أحدهما هو النظر فى عالم الخلق وما فيه من إمارات الصنعة والإتقان وهذا هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل، أما الطريق الآخر فهو طريق النزول. وأساسه أن يتأمل المفكر عالم الوجود المحض على أساس أن فكرة الوجود والوجوب والإمكان معان عقلية واضحة مركوزة فى الذهن يدركها العقل من غير توسط[٢٧].

(أ) ووفقا لمنهج الفارابى فإننا سنبدأ بالأدلة الكونية وهى:

١- دليل الحركة:

هذا الدليل هو دليل أرسطو الذى يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول أزلى إذ يقول "إن شيئا لا يتحرك على سبيل الاتفاق بل يلزم دائما وجود ما يحركه ... ولما كان الشىء الذى يتحرك ويحرك حدا وسطا لزم وجود شىء يحرك من غير أن يتحرك وهذا يجب أن يكون أزليا وجوهرا وموجودا بالفعل. والمعشوق والمعقول يحركان على هذا النحو"[٢٨].

ويسمى دليل الحكماء الطبيعيين الذين يستدلون بوجود الحركة على محرك، وبامتناع إيصال المحركات إلى ما لا نهاية على وجود محرك أول لا يتحرك أزليا.

وقد أيد الفارابى هذا الدليل تأيدا تاما إذ يقول "... ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى، فإذن يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك. وإن كان المحرك أيضا متحركا احتاج إلى محرك، إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شىء بذاته. فإذن يجب أن لا يكون بلا نهاية، بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركا وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال. "كما يحدد بعض صفات هذا المحرك بقوله" والمحرك الذى لا يكون متحركا يجب أن يكون واحدا، ولا يكون ذا عظم، ولا جسما، ولا يكون متجزئا، ولا فيه كثرة بوجه"[٢٩].

وهكذا فمن النظر فى الحركة الموجودة فى الكون نصل إلى تصور محرك أول لهذه الحركة هو جوهر بالفعل دائما وليس وجوده بالقوة، لا جنس له ولا فصل

ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء، ووجوده بذاته أبدى أزلى لا يمازجه العدم ولا يتغير من حال إلى حال[30]. إذ لا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها أى يكون تحركها من غير محرك. وقد تبين لنا فيما سبق عند حديثنا عن الحركة فى نطاق الفلسفة الطبيعية، أن كل حركة لها محرك وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل. وأن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين لا يحرك. وهنا يحتاج إلى محرك آخر أقدم منه فلا يكون المحرك الأول. وإذا فرضنا أن هذا الثانى يحرك تارة ولا يحرك أخرى كان فى احتياج إلى محرك آخر أقدم منه. وهكذا إما أن يمر الأمر إلى غير نهاية، أو نصل إلى محرك لا يتحرك أصلا. فيكون الأصوب هو القول بأننا نصل إلى محرك أول هو فعل محض وليس بالقوة كما يقول "الفارابى" إذ أن كل ما يشوب جوهره القوة فهو كائن فاسد، ولما كان سبب القوة هو الهيولى فينبغى إذن أن يكون المحرك الأول خلوا منها، إذ كل سرمدى فهو فعل محض، وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة. "ووجوده بذاته أزلى أبدى لا يمازجه العدم، وليس وجوده بالقوة، ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به إلى شىء يمد بقاءه، ولا يتغير من حال إلى حال ... وهو خير محض، وعقل محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة فيه واحد"[31].

وسوف نلاحظ أن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الدليل الأرسطى فى إثبات وجود الله، وإلا كان الله عنده مصمما للكون وليس خالقا كما هو عند أرسطو، إذ أن أرسطو اعتبر العلة الأولى محركا ساكنا لا يتحرك، لأنه اعتبر أن المحرك الأول أراد أن يحصل على عدم إجهاد المحرك، وبذلك قبل فكرة جديدة لحل المسألة قائلا أن المحرك الأول لا يتحرك أو هو علة غائية فقط[32].

وهكذا خرج أرسطو عن مذهبه فى الطبيعة وذهب مذهبا آخر فيما بعد الطبيعة. فبعد أن كانت المناسبة بين العلة المعلولة فى نظريته "فى العلل الطبيعة" مناسبة ديناميكية دائمة، فارق نظريته هذه وذهب مذهب آخر فيما بعد الطبيعة، بأن سلب الفاعلية عن العلة الأولى وهو الصانع.

أما الفارابى فقد أضاف إلى هذا الدليل دليلا أخرا هو "دليل العلية" أو "العلة الفاعلة". فمع قبوله العلل الأربع الطبيعية، طبق العلة الفاعلة على العلة الأولى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيما بعد الطبيعة. وهنا خالف المعلم الثاني المعلم الأول - والفارابي وإن كان قد اقترب من نظرية الخلق الإسلامية بإسناده الفاعلية للعلة الأولى توفيقا بين أفلاطون والفكر الإسلامي من جهة، وأرسطو من جهة أخرى[٣٣] إلا أنه قد اعتمد على هذا الدليل في إثباته قدم العالم. إذ أنه وجد أنه لابد من القول بحركة أزلية محركها أزلي. إذ أن العلة تتساوق مع معلولها فلا يمكن تصور وجود العلة وبعدها بمدة نتصور وجود المعلول.وهكذا فالحركة ليس لها بدء في الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق. والزمان غير محدث حدوثا زمانيا وكذلك الحركة، بل هذا الحدوث حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات[٣٤].

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل قد اعتمد عليه بعض فلاسفة الإسلام وخاصة "ابن رشد" الذي يرى أن هذا الدليل هو دليل الخاصة قال به "أرسطو" في الجزء الثامن من "كتاب الطبيعة". ومؤداه أن الأفلاك السماوية في حركة مستمرة سعيا وراء الكمال، ولكل فلك عقل يحركه تشبها بما هو أكمل منه وتنتهي هذه المحركات إلى المحرك الأول الذي يحرك غيره ولا يتحرك، فحركة الأفلاك تستلزم باعثا أو غاية هي الله جل شأنه[٣٥].

كما امتد أثر هذا الدليل على بعض فلاسفة العصور الوسطى وخاصة موسى ابن ميمون وتوما الأكويني، والبروتوس الكبير، وقد أورد "روبرت هاموند" حجج القديس توما الأكويني بجانب حجج الفارابي لكي يبين مدى التشابه العظيم بينهما وكيف أن "توما الأكويني" قد اقتبس أكثر أدلة الفارابي في إثبات وجود الله ومنها دليل الحركة إذ يقول في كتابه "خلاصة اللاهوت" .. من المؤكد والواضح لحواسنا أن في العالم بعض الأشياء في حركة. وأن أي شيء في حركة هو نفسه قد وضع في حركة، فإنه أيضا يحتاج أن يضعه شيء آخر في حركة، وذلك يضعه شيء آخر أيضا ولكن ذلك لا يمكن أن يستمر إلى مالا نهاية ... لذلك من الضروري التوصل إلى المحرك الأول الذي لم يضعه آخر في حركة، ويعرف الجميع أن هذا هو الله"[٣٦].

وهكذا يتبين لنا أن هذا الدليل سواء في صورته الأرسطية أو صورته الفارابية، كان له تأثيره الكبير على أكثر الفلاسفة[٣٧].ومع ذلك فقد وجد من بينهم من انتقد هذا الدليل انتقادا لاذعا "كابن سينا" مثلا الذي رفض دليل الحركة قائلا: "من القبيح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة .. وإعجازه أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شيء"[٣٨].

٢- دليل العلة التامة (الفاعلة):

تبين لنا مما سبق عند حديثنا عن دليل الحركة الفارابية كيف أن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الدليل وإلا أصبح الله عنده علة غائية وليس خالقا للكون مما يتعارض مع أصول عقيدته الإسلامية. ولذا فقد شهد هذا الدليل تطورا واضحا على يد الفارابى بتأثير مؤثرات دينية - وحتى لا يقف عند حدود اعتبار الإله علة غائية فحسب كما هى عند المعلم الأول - وجدناه يؤكد الصورة الفاعلية لله ومن خلال مبدأ العلية إذ يقول: "كل ما لم يكن فكان فله سبب، ولن يكون المعدوم سببا لحصوله في الوجود، والسبب إذا لم يكن سببًا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهى إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه. بها، فلن تجد فى عالم الكون طبعا حادثا أو اختيارا حادثا إلا عن سبب، ويرتقي إلى سبب الأسباب"[٣٩] فالموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات[٤٠].

فإذا تأملنا العالم المتغير. وجدنا أنه يتكون من موجودات لها سبب، وهذا السبب سبب لآخر، ولا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والأسباب الفاعلة إلى مالا نهاية. لأنه إذا كان "ا" سببا ل "ب" و "ب" لـ "ج" و "جـ" لـ "د" ...إلخ فعن ذلك سيكون "أ" سببا لذاته وهذا غير مقبول، لذلك وجب وجود سبب فعال لا مسبب له خارج سلسة الأسباب الفعالة وهو الله[٤١].

فالأمور الممكنة الوجود لا تتسلل فى العلية والمعلولية إلى مالا نهاية له، ولا أن يكون دور، بل تنتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته وهو الله أو العلة الفاعلة. فهذا القول يستند إلى استحالة التسلسل فى العلل والمعلولات وهو مبنى على أساس أرسطى مفاده "أن مالا نهاية له لا يوجد بالفعل". أى لا يدخله مجتمعا فى الوجود لأن مالا نهاية له لا يعد ولا يحصى. فلو فرضنا أن العالم حادث أو متحرك وله محدث أو محرك، فإذا كان هذا المحدث له محدث وتسلسل المحدثون إلى ما لا نهاية، لم يمكن أن يوجد هذا العالم. لأن وجوده لا يتم إلا بعد وجود ما لا نهاية له من العلل والمعلولات، ولما كان العالم موجودا لزم القول بوجود محدث أول لا محدث له[٤٢].

وهكذا فالله علة تامة لأنه "متى وجد للأول (أى الله) الوجود الذى هو لـزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"[٤٣].

وهو أيضا علة فاعلة "وأنه سبب أول لسائر الموجودات على أنه أول فاعل لها، ثم على أنه غاية لها، ثم أنه صورة لها"[٤٤].

والفارابى هنا يؤكد الصورة الفاعلية للذات الإلهية، تلك الفاعلية التى لا تصدر على سبيل الطبع بل هى عارفة ومريدة بما يفيض عنها، فكون الله فاعلا يعنى أنه مريد وقادر. وإن كان مدلول الإرادة والقدرة عند الفارابى يختلف عن مدلولها عند المتكلمين الذين أدركوا أن القدرة أو الإرادة لله هى "إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل". بينما هى عند الفارابى تعنى أنه لا تراخ بين الفعل والإرادة، أى أنها ليست بمعنى خروج الفعل الإلهى من حال القوة إلى حال الفعل كما يقول المتكلمون، فهذا ما لا يقبله الفارابى لأن الله هو العلة التامة وهو الكمال المطلق فهو "الأول والآخر لأنه هو الفاعل والغاية فغايته ذاته وإن مصدر كل شىء عنه ومرجعه إليه".[٤٥].

وقد أكد الفارابى فاعلية الله وإرادته بقوله "إرادة الله قبل كون الشىء بالذات وهما يكونان معا لا يتأخر كون الشىء عن إرادة الله فى الزمان، وإنما فى حقيقة الذات. لاشك نقول أراد الله فكان الشىء. ولا نقول كان الشىء فأراد الله"[٤٦].

فالفارابى يعترف بإرادة الله وفاعليته فى الكون ولا ينكرها، ولكنه يوضحهما بالمعنى الذى يناسب فهمه لواجب الوجود. ومن أجل ذلك تعرض لهجوم الأشاعرة كما سنبين ذلك عند تعرضنا لموضوع قدم العالم عند الفارابى.

وسوف نلاحظ أن هذا الدليل الذى ترجع جذوره إلى أفلاطون (إذ أن أحد أدلة وجود المثل عند أفلاطون يقوم على استحالة التسلسل هذا). كما ترجع إلى أرسطو الذى استند عليه لإثبات وجود المحرك الأول - قد تأثر به أكثر المتكلمين والفلاسفة. فقد استخدمه ابن سينا، والكندى، وابن طفيل، وابن رشد[٤٧]. كما تأثر به توما الأكوينى بصورة واضحة فهو يقول: "نجد فى عالم الحواس نظاما من العلل الفاعلة، وليس ثمة حالة معروفة أو "ممكنة" يكون فيها الشىء سببا "علة" فاعلا بذاته ... والأسباب "العلل" الفاعلة لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية. لذلك من الضرورى الاعتراف بعلة "سبب" فاعل أول نطلق عليه اسم الله"[٤٨].

٣- دليل العناية والغائية:

يعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة العرب الذين أكدوا على القول بالغائية فى الكون وبالنظام والإتقان الموجود فيه، وقد مر بنا سابقا كيف أن الفارابى فى دراسته لعلل الموجودات قد قال بعلة رابعة هى العلة الغائية بالإضافة إلى علل ثلاث هى: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية وانتهى إلى أن الله "الواجب لذاته هو الغاية إذ كل شيء ينتهى إليه كما قال [وإن إلى ربك المنتهى]. وكل غاية فهى خير فهو خير مطلق"(٤٩).

ولم يقف الفارابى فى إثبات وجود الله عند حدود فكرة الغائية فحسب وإلا كان "كأرسطو" الذى اعتبر الله المنظم الوحيد لهذا العالم، والأشياء منظمة فى الكون على نحو يجعلها متجه نحو غائية معينة، وهى غائية ليس مصدرها تدبير العقل الإلهى، وإنما مصدرها قوة لا واعية هى "الطبيعة". وقد ظهر ذلك فى قوله "أن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا. فالإله لم يخلق العالم ولا يعرفه ولا يعنى به، لأن العالم أحط من أن يناله العلم الإلهى، وهو ليس أكثر من صورة يتعشقها محبوها لأنه لا يؤثر فيها إلا كعلة غائية يفسر على أساسها الحركة والتغير فى العالم(٥٠)، بل إننا نجد أن الفارابى قد ربط ربطا وثيقا بين فكرة الغائية، وفكرة العناية الإلهية "وعناية الله محيطه بجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد"(٥١).

ولم يكن ذلك إلا نتيجة لمؤثرات إسلامية بارزة. فابتعد إلى حد ما عن أرسطو كما سبق وذكرنا، كما ابتعد عن أفلاطون الذى كان يرى أن العالم يعد غاية فى الجمال ولا يمكن أن يكون النظام الموجود فيه نتيجة للمصادفة، بل إن هذا الجانب الغائى قد ظهر عنده فى وصفه لله بأنه روح خير عاقل مدبر عادل منظم(٥٢). وأثبت الفارابى أن الكون كله سماؤه وأرضه تسوده الغائية ويعد مظهرا ودليلا على العناية الإلهية، ولقد وضحت هذه العناية فى علاقة الموجودات بعضها ببعض، وفى علاقة موجودات العالم السفلى بموجودات العالم العلوى، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية فى موجودات عالمنا الأرضى اعتمادا على مبدأ السببية بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقى كما سبق وعرضنا ذلك. وفى ذلك يقول الفارابى "... وأن نعلم مراتب الموجودات كلها، وأن منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير. والأخيره منها لها أسباب وليست هى أسباب لشيء دونها، والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها

وهى أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن ينتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدىء التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر"(٥٣).

ونود أن نشير إلى أننا إذا نظرنا إلى تراث المفكرين "متكلمين أو فلاسفة" لوجدنا أنه لا يكاد يخلو مذهب أحدهم من الاستدلال بهذا الدليل، وهو دليل العناية والغائية على وجود الله. فكثيرا ما تردد هذا الدليل عند المعتزلة وخاصة فى دراستهم لأصل من أصولهم الخمسة وهو أصل "العدل" إذ أن القول بالعدل عند المعتزلة يتفرع عنه القول بالغائية والعناية الإلهية.

وما يقال عن المعتزلة يقال على الأشاعرة الذين أثبتوا فى كثير من كتبهم التى ألفوها وجودا العناية الإلهية وربطوا بينها وبين القول بالغائية(٥٤) وقد وجدت هذه الفكرة أيضا عند الكندى إذ أنه يقدم لنا فى دليل من أدلته على وجود الله الأسباب التى من أجلها يجب أن نعتقد بالحكمة الإلهية والغائية، وإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته "فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد" وهى من أهم رسائله. نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له(٥٥).

كذلك تظهر الغائية بصورة واضحة عند ابن سينا وفيما يقدم من أمثلة على الغاية الموجودة فى الكون، وحين يتابع أرسطو فى القول بالعلة الغائية(٥٦).

أما "ابن طفيل" فإنه يعتمد فى استدلاله على وجود الله على دليل الغائية والعناية الإلهية، وهذا ما ينطبق أيضا على فيلسوف المغرب "ابن رشد" الذى ربط ربطا دقيقا بين آرائه فى السببية وضرورة تلازم الأسباب ومسبباتها، وبين قوله بالغائية، كما ربط بين القول بالغائية والقول بالاختراع وهو دليله الثانى على وجود الله تعالى(٥٧).

كذلك ظهر أثر هذا الدليل على فلاسفة أوروبا كالقديس توما الأكوينى(٥٨).

نخلص من هذا إلى أن الفارابى قد قدم الكثير من الأدلة الكونية على وجود الله، منها ما يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول، ومنها ما يستند إلى فكرة العناية والغائية فى الكون، ومنها ما يستند إلى استحالة العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية أو دليل العلة التامة الفاعلة.

ونود أن نشير إلى أن هذه الأدلة إذا كانت تمثل طريق الصعود الذى أشار إليه الفارابى فى استدلاله على وجود الله على أساس أنها تبدأ من الموجودات أو العالم أو المعلول لتصل إلى السبب الأول أو العلة الأولى، فإنه يشير إلى عدد آخر من الأدلة العقلية، وبحيث نستطيع بواسطتها الوصول إلى الله من خلال فكرة الله ذاتها وهو ما يسمى طريق الهبوط، وما ذلك إلا أنه وجد أن طريق الاستدلال أوثق وأشرف من الطريق الحسى، وهو يرى أن العقل الإنسانى لقصوره. وانشغاله بالأمور الحسية والمادية، ونظرا لتشويش الخيال فهو كثيرا ما يضل وقد تضل بعض العقول إلى معرفة الله عن هذا الطريق الحسى وقد تضل أخرى. ولذلك فضل الفارابى الوصول إلى الله من خلال فكرة الله نفسها. يقول الفارابى: "إذا عرفت الحق أولا عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإن عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق، فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه"[٥٩]. فمعرفة الله "بخصائصه وصفاته" من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتى لهذا العالم المحسوس قد لا تؤدى إلى معرفة الماهيات أو الوجود الذى ماهيته عين هويته.

ب- من هذه الأدلة العقلية التى أشار إليها الفارابى. دليل الوجود والماهية، ودليل الممكن والواجب، فما هى حقيقتها؟ وكيف اعتمد عليهما الفارابى فى إثبات وجود الله؟؟

١- دليل الماهية والوجود:

تعتبر التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن اتصلت ببعض الآراء اليونانية[٣] وقد انتقلت هذه الفكرة إلى فلاسفة الغرب ولاقت نجاحا يفوق نجاحها عند العرب، ويرجع ذلك إلى صلتها بفكرة الألوهية والتعويل عليها فى البرهنة على وجود الله.

وقد قال بها الفارابى تمهيدا لاستخدامه دليل الممكن والواجب. إذ أن فكرة الوجود والماهية تتصل بذلك التقسيم الثلاثى الذى قال به الفارابى وابن سينا، وهو قسمة المدركات إلى ممكن، وواجب بغيره، وواجب بذاته.

وملخص هذا الدليل أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشىء إلا بالنسبة للبارى جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل

هندسي مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا. وفيما عدا الإله الوجود يعتبر عرض من أعراض الذات، وذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته فهو الحق فى ذاته، والواجب الوجود بذاته، وإن كان معلولا لغيره فوجوده مستمد من غيره وليس جزءا من ذاته، وليس ثمة إلا الله هو واجب الوجود بذاته. وفى ذلك يقول الفارابى: "وأن وجوده ليس لاحقا لماهية غير الوجود، وأنه لا ماهية له غير أنه واجب الوجود وهى أنيته"[٦٠]. ويؤكد ذلك بقوله: هل من حقنا أن نسأل "هل الإله موجود"؟ أى "هل ما نعتقد فيه أو نعقل منه فى النفس هو بعينه خارج من النفس؟

ويرى أن السؤال هل هو موجود؟ بمعنى هل الشيء له قوام بشيء؟ وهل الشيء له وجود به قوامه هو فيه؟ إنما كان يسوغ فيما تنقسم ماهية وجوده وذاته، وفى ماله سبب به قوامه بوجه من الوجوه، والإله يجتمع فيه أن لا قوام له بشيء آخر أصلاً، ولا سبب لوجوده، ولا ذاته غير منقسمة ولا بوجه من وجوه الانقسام، فإذن ليس يسوغ أن يسأل عنه بحروف هل هو موجود؟ ولكن إن قصدنا "بهل هو موجود" معنى "هل هو ذات ما منحازه أو هل هو له ذات؟ كان السؤال صحيحا من هذا الوجه[٦١] فإن الذى لا تنقسم ذاته فإن معنى وجوده هو أنه موجود ويكون لا فرق فيه بين أن يقال أنه هو موجود، وأن له وجودا. فإن وجود ما هو هكذا ليس هو غير الذات التى يقال فيها إنها موجودة. أما ما ينقسم وجوده، فإن وجوده الذى هو به موجود غيره بوجه ما على ما يكون جزء الكل غير الكل، وجزء الجملة غير الجملة، وعلى أن ذلك الوجود الذى به الشيء موجود وأن له أيضا وجودا، أعنى أنه ينقسم وأن له جزءا به وجوده[٦٢].

وهكذا فالموجود على الإطلاق هو الموجود الذى إنما وجوده بنفسه لا بشيء آخر غيره، فيكون قولنا فيه "هل هو موجود "بهذا المعنى"[٦٣].وينتهى الفارابى إلى أن الوجود العينى ليس داخلا البتة فى حد الماهية، وبالتالى فهو ليس مقوما لها. فالماهية متميزة عن الهوية. ولقد كان هذا التمييز بين الهوية والماهية هو الأساس الذى استند إليه الفارابى فى إثبات الوجود الإلهى، لأنه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية لكان معنى هذا وجود الماهية داخل الوجود الحسى ليس لذاته الوجود الحسي وإنما من فعل فاعل آخر. ويستمر التسلسل إلى أن نصل إلى فاعل أول لا ينبغى أن تكون هويته متميزة عن ماهيته. "فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهيته فهويته عن غيره وتنتهى إلى مبدأ لا ماهية له مباينه للهوية"[٦٤].

على أننا يجب أن نشير إلى أن المغايرة بين الوجود والماهية ليست إلا فى التصور الذهنى فقط، أما فى عالم الموجودات الذى هو خارج عن التصور الذهنى فإنه لا توجد مغايرة بينهما بتاتًا فإن الماهية والوجود موجودان معا فى شىء موجود واحد.

ومما هو جدير بالذكر أن هذا الدليل صادف نجاحا كبيرا لدى فلاسفة الغرب يزيد على نجاحه عند العرب، وهو إن كان قد صادف هوى من "ابن سينا" تلميذ الفارابى بحيث اعتمد عليه فى إثبات وجود الله، إلا أنه وجد هجوما شديدا من فيلسوف المغرب "ابن رشد" فقد أنكر أن يكون الوجود عرضا لأنه ليس واحد من أعراض الجوهر التسعة التى قال بها أرسطو[٦٥].

أما مفكرو القرن الثالث عشر من اللاتين فقد تأثروا بفكرة التفرقة بين الوجود والماهية واعتبروها من المبادىء الميتافيزيقية الأساسية التى أقاموا عليها البرهنة على وجود الله، خاصة "البير الكبير" الذى أخذ بها كما هى بينما توسع فيها القديس "توما الأكوينى" واستعان بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله، وإن كان لا يأخذ بالدليل الانطولوجى لأن فى الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الفعلى شيئا من المغالطة[٦٦].

كذلك كان هذا الدليل من أول المسائل التى تأثر فيها "ابن ميمون" بالفارابى إذ يقول: "إن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود ولا تركيب فيه وليس ندرك إلا آنيته فقط لا ماهيته، فيستحيل أن تكون له صفة إيجاب لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على أحدهما"[٦٧].

ويبدو من هذا النص أن طريقه تفكير ابن ميمون واستدلاله فى هذه القضية تعود أساسا إلى "الفارابى" و "ابن سينا" من بعده، وقد يعتقد البعض أن "موسى ابن ميمون" قد ناقض نفسه فى النص السابق فبينما يقول: "وليس ندرك إلا آنيته فقط لا ماهيته" ويضيف قائلا "لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته".

وحقيقة الأمر أن هاتين القضيتين متناقضتان بالفعل لأنه يفصل فى الأولى بين الوجود والماهية، وفى الثانية يقول بعينية الوجود والماهية فى الله تعالى. إلا أننا نجد توضيح هذه المسألة عند الفارابى الذى يقرر أن ماهية الله تعالى هى آنيته وهذه الآنية هى وجوده تعالى الخاص به، إلا أن هذه الآنية هى عين الماهية لا

ندرك كنهها،ومعرفتنا بالله تعالى ليست إلا بمعرفة الوجود العام. أى أننا نعرف أنه موجود ولا نعرف كونه وجوده الخاص به[٦٨].

ولقد كان هذا الدليل مثار نقد من "الغزالى " الذى قال بأن للواجب حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة أى ليست معدومة. والماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود. فكيف فى القديم؟ فالوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقولة[٦٩]. وهنا نلاحظ أن المتكلمين (سوى الأشعرى واتباعه) أثبتوا لله ماهية غير وجوده. أما الفلاسفة فمنعوها واحتجوا بأنه لو كانت له ماهية غير الوجود لكان الوجود قائما بها فيصبح صفة زائدة له وهو ممتنع، وقد أيد "الخواجة زاده" قول الفلاسفة وصرح أن كون ماهية الله عين وجوده لا تخالف أصول الإسلام[٧٠]. أما "ابن رشد" فقد انتقده، وقال إن هذا الدليل مبنى على غلط وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه[٧١]والتابع معلول فيكون الواجب الوجود معلولا وهو متناقض. ويرى أن منبع التلبيس يعود إلى إطلاق لفظ "الوجود الواجب" ويرى أن له حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة أى ليست معدومة ووجودها مضاف إليها.

٢- دليل الممكن والواجب:

إذا كان الفارابى قد اثبت فى الدليل السابق أن من الكائنات ما يجب أن يدخل فى حده معنى الوجود وهو الله تعالى إذ لا ينفصل فيه الماهية عن الوجود، وليست الماهية والوجود إلا شيئا واحدا فى ذات الله، فإنه أثبت أيضا أن ما هو خارج عن الله يعتبر الوجود فيه معنى زائد على ماهيته وعارض من عوارضه، فهو إذن فى احتياج إلى علة، وبعد أن كانت هذه العلة عند أرسطو على غائية فقط لا عمل لها ولا شأن لها إلا أن تعقل ذاتها بذاتها ولذاتها، أصبحت عند الفارابى علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها فهى مبدأ كل وجود.

وهكذا فمن التمييز بين ماهية الشيء ووجوده يؤدى ذلك إلى التمييز بين الممكن والواجب. فما هى حقيقة هذه التصورات؟ ؟ وكيف استخدمها الفارابى فى الاستدلال على وجود الله؟

يرى الفارابى أن الوجوب، والوجود، والإمكان هى كلمات بديهية لا تحتاج إلى إيضاح، ولا يمكن حدها منطقيا لأنه لا توجد كلمات أوضح وأعرف منها،

وإذا عرفت فإنما يكون التعريف على سبيل التنبيه على الوجود والوجوب والإمكان، لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها[٧٢].

والفارابى يقيم دعائم هذا لدليل الميتافيزيقى على الاستنباط من فكرة الوجود ومن النظر فيها نظرا عقليا مجردا، فهو دليل التأمل فى معنى الوجود وفيه يقسم الموجودات إلى قسمين:

ممكن الوجود، وواجب الوجود. فيقول : "إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول"[٧٣].

يتحدث الفارابى فى النص السبق عن ثلاث مصطلحات هامة سيكون لها دورها إلهام فى مذهب الفارابى فى الإلهيات وهى: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، والممكن.

أولا: فالواجب الوجود: هو الوجود الذى لو فرضنا عدم وجوده للزم عن ذلك المحال، لأن هذا الغرض يتناقض مع حقيقة القول بالواجب. ويقسمه الفارابى إلى قسمين:

أ- **واجب الوجود بذاته:** وهو الذى لا علة له أبدا، ولا يمتاز بكثرة ولا ضد له، ووجوده أول وجود، ومنزه عن جميع أنحاء النقص وهو الموجود بالفعل.

ب- **واجب الوجود بغيره:** وهو الذى وجوده وعدمه كلاهما بعلة. لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا عن العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود ويستخدم الفارابى هذا المفهوم، ليؤكد أن الشىء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، وذلك لأن الامكان دليل على فاعلية العلة.

ثانيا : الممكن الوجود: ويقصد به الوجود الذى متى فرض غير موجود لم يلزم عنه محال، باعتبار أنه لا يوجد إلا بالقياس إلى علته، أو هو الموجود بالقوة.

وهكذا أصبح لدى الفارابى ثلاثة مفاهيم عقلية، فالأشياء فى الكون لا يخلو أمرها بين حالتين: فهى إما فى طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى ويقال عنها فى هذه الحالة إنها ممكنة الوجود بذاتها، وعلى فرض أن الأسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلى.

أما بالنسبة للحالة الثانية وهى أن تتوافر الأسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الإمكان إلى طور الوجوب فعندئذ لم يعد هناك مجال لبقائها فى طور الإمكان، بل يصبح وجودها واجبا، ولكنه ليس ذاتيا بل هى واجبة الوجود بغيرها[٧٤] وهذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الإلهية. وقد أحدثه الفارابى ليكون الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته، وبين الممكن العقلى الخالص حتى يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفا ينطبق عليه[٧٥]. فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره أى نتيجة حتمية لعلته (الشمس).

والفارابى فى استدلاله على وجود الواجب بذاته إنما يستدل عليه من غيره لا من ذاته، لأن مآل استدلاله فى نظرته إلى الوجود وحده أن يجعل ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود. فالعقل فى تصوره الوجود لابد أن يصل إلى واجب وجود بذاته بناءا على أنه لو افترض الوجود كله من نوع واحد هو نوع الممكن لأدى افتراضه هذا حتما:-

١- إما إلى تسلسل فى العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية.

٢- وإما إلى القول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول. وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه.

وبعبارة أخرى أن الممكن يحتاج إلى علة تخرجه إلى حيز الوجود. ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد للأشياء الممكنة من أن تنتهى إلى شيء واجب. وهذا الواجب هو الموجود الأول الذى يمنح الوجود لكل ممكن[٧٦].

ونستطيع القول بأن ارتباط دليل "الوجود والماهية" بدليل "الممكن والواجب" قد ظهر واضحا فى استنباط تلك المفاهيم العقلية التى بنى عليها الفارابى دليله فى إثبات وجود الله. فقد استطاع الوصول إلى أن عدم المغايرة بين

الوجود والماهية، على معنى أنه لا ينسب الوجود للماهية والماهية للوجود ويؤدى إلى تحقق هذا المفهوم فى "واجب الوجود"، بمعنى أن وجوده ضرورى لذاته ولا يمكن تصور ماهيته بدون وجوده، أما المغايرة بين الوجود والماهية، بمعنى أنه لا توجد علاقة بين الماهية والوجود فيتحقق ذلك المفهوم فى "ممكن الوجود". وحين يقال أن الوجود عارض للماهية فإن هذا العرض ليس بمعنى العرض فى الفلسفة والمنطق الذى يقوم بالجوهر، لأنه على هذا يجب أن يكون الوجود من المقولات العشر، ويجب أن يكون الشىء أو الجوهر موجودا قبل أن يتصف بالوجود، فالموجود ليس من أمثال هذه الأعراض وإنما هو عرض بمعنى أن يعرض ويحدث ويحصل فى عالم الأعيان(٧٧).

وقد تبين من هذا الارتباط أنه لا يوجد لواجب الوجود وهو "الله تعالى" سبب أو علة عند الفارابى، أما ممكن الوجود فله سبب، ومعنى الإمكان هو أن يتساوى طرفاه أى وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته سيان أن يترجح أحد طرفيه على الآخر نظرا لذاتهما بلا مرجح، وفى ذلك يقول الرازى "الحكماء اتفقوا على أن الإمكان هو المحوج إلى السبب وبرهان ذلك أن الشىء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون كلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء، استحال أن يترجح أحدهما على الآخر إلا لسبب"(٧٨).فإذا ثقلت كفة طرف الوجود للممكن يكون الوجود ضروريا له جانب واحد واجب الوجود. فيوجد هذا الممكن خارج الذهن. فهذا الموجود قد اكتسب صفة واجب الوجود من غيره(٧٩).

هذا وسوف نلاحظ أن فكرة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن تخلخل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها.

فابن سينا على سبيل المثال وفى بحثه فى الوجود يعتمد على تحليل معانى الواجب والممكن، ويحدد الارتباط بين أحد طرفيه بالآخر. وهو يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرية وفى العناصر التى تتكون منها والاتجاه الذى يسير فيه والغاية التى يقصد إليها، ولكنه يمتاز عنه فى تفاصيل هذه الفكرة والقدرة على عرضها بمزيد من الشرح والإيضاح والتبسيط، وقد عرضه "ابن سينا" دون أى تعديل فى كتابه "الإشارات والتنبيهات" ويرى ابن سينا أن هذا الدليل أوثق وأشرف من أى دليل آخر إذ أنه طريق الخاصة الذين لا يحتاجون إلى أن "تفزع عصاهم" حتى ينتهوا إلى حقيقة الوجود،فهو يرى أنه ينبغى ألا نلتمس البرهان على وجود الله

مستدلين عليه بشيء من خلقه وفي هذا تعريض بالمتكلمين الذين يتخذون من حدوث العالم دليلا على وجود محدث له، بل ينبغي أن نستند إلى تحليل طبيعة الإمكان فنستدل على الواجب الذي وجوده ماهيته بإمكان الممكن الذي يفتقر إلى الوجود، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره، أعني من جهة الإمكان من جهة الحدوث. إذ أن ارتباط الوجوب بالإمكان أقوى من ارتباطه بالحدوث، بل تكاد لا توجد أي علاقة بين الوجود والحدوث(٨٠).

ورغم أن "الإمام الغزالي" قد وصم الفلاسفة بالكفر والإلحاد في تلك الحملة الشعواء التي شنها في هجومه عليهم واعتبر الفارابي وابن سينا من المارقين في الدين لمتابعتهم فلاسفة اليونان، إلا أنه قد استعار بعض أدلتهم وآرائهم. بينما نجده في كتاب "معارج القدس" يستدل على وجود الله بنفس مصطلحات الفلاسفة إذ يقول: "فإن قيل : فما الدليل على أن في الوجود موجدا واجب الوجود يتعلق الكل به، ولا يتعلق وجوده بغيره، فيكون منتهى الموجودات، ومن عنده نيل الطلبات؟

قلنا: "لأن الموجود، أما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لابد أن يتعلق بغيره وجودا ودواما، والعالم بأسره ممكن الوجود فيتعلق بواجب الوجود"(٨١).

وواضح من هذا الدليل مدى التشابه العظيم بمسلك الفارابي وابن سينا في استدلالهم على وجود الله بدليل الممكن الواجب، وإن كانت هناك ملاحظة هامة يجب أن نضعها في اعتبارنا وهي أن الغزالي استخدم مصطلحات واجب الوجود، وممكن الوجود فقط وانتهى من ذلك إلى إثبات حدوث العالم، بينما نجد أن الفارابي وابن سينا قد أحدثا مفهوم "واجب الوجود بغيره" حتى يتسنى لهم الخروج من لمأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معلولا للعلة الأولى الواجبة. فالعالم قبل أن يوجد كان في حيز "الممكن بالذات"، وبعد أن أوجدته العلة الأولى أصبح في حيز واجب الوجود بغيره" ونظرا لارتباط العلة بمعلولها، فالعالم قديم ولكنه ليس قديما بالذات وإلا أصبح هناك قديمين وهذا محال، بل هو قديم بالزمان أي لم تنقض مدة بين وجوده وإحداثه، وإن كان حادثا في ذاته معلول للعلة الأولى التي أوجدته.

نقول رغم استناد الغزالي على هذا الدليل الفلسفي في إثبات وجود الله، إلا أنه سرعان ما يتحول عنه وينحى منحى المتكلمين في إثبات وجوده تعالى على دليل الحدوث بقوله "كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا" وهكذا يطغى الغزالي الأشعري على الغزالي الفيلسوف[٨٢].

كذلك تأثر به "موسى بن ميمون "وقد ظهر ذلك في قوله" إن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه إن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبها الموجبة لوجوده لم يوجد[٨٣]. كما يقول تبرهن أنه لابد ضرورة أن يكون ثم موجود واجب الوجود باعتبار ذاته ولولاه لما كان ثم وجود أصلا"[٨٥].

ويستشهد بأقوال الفارابي في معرض نقده لدليل الحدوث عند المتكلمين فيقول: "وكذلك يفعلون في كل عرض من الأعراض الحادثة، فإنهم يعددون أشخاصها المعدومة ويتخيلون كأنها موجودة وكأنها ذات بدأ، ثم يزيدون على ذلك المتوهم أو ينقصون منه، وكل هذه أمور وهمية لا وجودية. وقد أدمج "أبو نصر الفارابي" هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم في جميع جزئياتها[٨٦].

هذا بالإضافة إلى أن "توما الأكويني" قد اعتمد على هذا الدليل بصورته الفارابية في استدلاله على وجود الله فيقول: "نجد في الطبيعة أشياءا ممكنة الوجود أو غير ممكنة الوجود ... ولكن من المستحيل على هذه الأشياء أن توجد دائما ... لذلك فليس جميع الأشياء ممكنة فحسب، ولكن يجب أن يوجد شيء ما وجوده واجب. ولكن كل واجب الوجود إما أن يسبب وجوبه آخر أو لا يسببه، ومن المستحيل الاستمرار إلى ما لا نهاية في أشياء واجبة الوجود سبب وجوبها آخر، لذلك لا نستطيع إلا التسليم بوجود موجود يمتلك وجوبه من ذاته ...... يسبب في الموجودات الأخرى وجوبها وهذا ما يقول الناس جميعا أنه الله"[٨٧].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن "لبن رشد" رأيا مخالفا لآراء الفلاسفة الذين اعتنقوا هذه المقولة الفارابية في الاستدلال على وجود الله، وهو يرى أن هذا الدليل يتفق في بعض جوانبه مع دليل المتكلمين (المعتزلة قبل الأشاعرة) وهم يرون أنه من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى: ممكن وضروري، كما بينوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وإن العالم بأسره لما كان ممكنا فلا بد أن يكون الفاعل له واجب الوجود، وهذا الاعتقاد وإن كان قولا جيدا ليس فيه كذب. فيما يقول "ابن رشد". إلا أن الخطأ يكمن في قولهم بان العالم بأسره يعد ممكنا، فإن هذا ليس معروفا بنفسه[88].

وهذا الدليل الذى قال به الفارابي وتابعه ابن سينا إذا أريد أن يخرج مخرج برهان - كما يقول ابن رشد - فلابد أن يكون على هذه الصورة: الموجودات الممكنة لابد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل. ومر إلى غير نهاية، وإن لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل. فلابد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية. فإذا انتهى الأمر إلى علي ضرورية لم تخل أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب. فإن كانت بسبب سئل أيضا عن السبب، فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب وذلك محال، وإما أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة[89].

فتقسيم الفارابي وابن سينا - والذى تابعا فيه الأشاعرة - للموجودات إلى ممكن الوجود، واجب الوجود وفهم الفارابي للممكن على انه ماله علة وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدى به فيما يقول ابن رشد إلى البرهنة على امتناع وجود علل لا نهاية لها، إذ يترتب على وجودها غير متناهية أن يكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود[90].

كما أن الفارابي قد وضع العالم في مقولة الإمكان أو الاحتمال، كما وضع الأشاعرة العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بهم إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد غير ضرورية، أي لا نجد ضرورة مثلا بين النار والاحتراق بل من الجائر أن تكون النار مؤدية إلى البرودة[91].

ولكننا أثبتنا سابقا أن الفارابي يقول بضرورة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهو حريص على القول بأن العلة إذا وجدت لابد أن يوجد معلولها معها، ويبدو أن

نقد ابن رشد لهذا الدليل يقصد بعد أساسا أن فكرة الفارابى وابن سينا فى هذا الدليل قد تؤدى إلى هذه النتيجة، ولكن الفكرة فى حد ذاتها لا تعبر عن القول بعدم الضرورة بين الأسباب ومسبباتها(٩٢). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التزام الفارابى بفكرة الوجود كمطلب أساسى فى وصف الشيء بأنه موجود، وأن الإله لا يمنح صفة لهذا الكائن عنه سوى الوجود، كان يقصد من ذلك استنباط موقف قرآنى يتخذ من دلالة الوجود أصلا فى تحقق الأشياء لكى لا يقع فى مشاكل افتراض وجود شيء مع الله حين تمت عمليات الخلق وعند ذلك لا يستوى الأمران، بل هو أمر واحد لا غير. فغرض الفارابى إذن أن يضع صفة الوجود التى تتميز بالديمومة والاستمرار موضع الأصل من النظرية فكما نقول عن الله أنه قادر، وليس من الحكمة أن يتبادر إلى الذهن أنه كما أن قدرة الله قديمة فيستتبع ذلك أن تكون قدرة زيد قديمة، فهذه أحكام خاطئة. وكذلك الحال عندما نضع مقولة الوجود مثلا بالنسبة للإله بأنها قديمة وذاتية، فلا ينبغى أن يكون العالم بالضرورة قديما، بل أن الله منحه الوجود أى صدر عنه موجودا(٩٣).

ومن هنا فموقف الفارابى ومن بعده ابن سينا وكل من أخذ بهذه المقولة لا يحتمل المبالغة التى رسمها ابن رشد، ولا يجب أن ننسى أن ابن رشد حين نظر إلى فلسفة المشارقة، نظر إليها وهو يضع الفكر الأرسطى نصب عينيه فجاءت أحكامه مخالفة لطبيعة العصر والبيئة التى نشأ فيها فلاسفة الإسلام.

ويعقب د. أ إبراهيم مدكور بعد مقارنة أدلة الفارابى وابن سينا بأدلة ابن رشد فى إثبات وجود الله بقوله: "ولا شك أن موقف الفارابى وابن سينا أقوى وأوضح فبرهانهما (يقصد برهان الممكن والواجب) أدق وأعمق(٩٤).

وهكذا قدم لنا الفارابى عدد من الأدلة على وجود الله، تميز كل واحد منها باستناده إلى فكرة غير التى استند إليها غيره. فمن أدلة كونية تنتقل من الكائنات إلى موجد هذه الكائنات، إلى أدلة عقلية مجردة تنظر فى فكرة الوجود ذاتها وتستدل منها على وجود واجب الوجود وهو الله تعالى.

ورغم اختلاف كل فكرة عن الأخرى، واختلاف المنهج المتبع فيها إلا أنها جميعا كانت تهدف إلى غاية واحدة وهى إثبات وجود الله تعالى مما كان له أثره على الفلاسفة من بعده شرقا وغربا.

ثالثا : طبيعة واجب الوجود وصفاته:

بعد أن تناولنا استدلال الفارابى على وجود الله وجود الله وكيف أنه اعتمد على بعض الأدلة الكونية والعقلية فى سبيل إثبات ذلك، ننتقل إلى تناول موضوع "طبيعة واجب الوجود وصفاته".

وقد احتلت هذه القضية مكانه بارزة فى فلسفة الفارابى الإلهية. وما ذلك إلا لأنها كانت قضية العصر التى دار حولها النقاش، ثم الصراع اتخذ هذا الصراع أشكالا متعددة تنوعت بين من اثبت صفات أزلية مستقلة عن الذات الإلهية. مثل العلم، الحياة، والقدرة، والإرادة. وهم أكثر "أهل السلف" وبين من أنكر القول بوجود هذه الصفات مستقلة عن الذات الإلهية وهم "المعتزلة" حتى أن شعارهم كان "من أثبت صفة قديمة زائدة عن الذات فقد أثبت له شريكا". وذهبوا إلى أن الصفات هى عين الذات، ثم من حاول التوسط بين الموقفين وهم "الأشاعرة" فقال بأن الصفات أزلية، وقائمة بالذات وفى ذلك يقول "أبو الحسن الأشعرى": "البارى تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حى بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر ... وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هى هو، ولا غيره، ولا لاهو ولا لاغيره"(٩٥).

أما الفلاسفة فقد فهموا الذات الإلهية على أنها واحدة لا تكثر فيها، والله عندهم هو واجب الوجود الذى لا يتعلق وجود ذاته بغيره البتة، فكأن واجب الوجود عندهم دلالة على ذات الله، كما يتحدثون عما يلزم عن واجب الوجود فإنه لا يمكن أن يكون عرضا لأن العرض يتعلق بالجسم وهو تعالى لا يمكن أن يكون جسما، لأن كل جسم ينقسم، وذاته تعالى لا يجوز فيها الانقسام، كذلك كل جسم مركب من صورة وهيولى، والله يتنزه عن ذلك، كما أن وجوده لا يمكن أن يكون غير ماهيته. إذ أن الماهية تتحد مع الآنية فى واجب الوجود حتى لا يتعلق بغيره على النحو الذى يتعلق غيره به، كما يستحيل عليه التغير، لأن التغير عبارة عن حدوث صفة لم تكن، ولكنه تعالى لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على ذاته لأنه إن كان وجوده ما يتقوم بتلك الصفة، فإن عدمها يبطل وجوده، وتعلق وجوده بها صار مركبا من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها، وكل مركب أشياء فهو معلول، والله تعالى منزه عن ذلك كله(٩٦).

وسوف نلاحظ أن الفلاسفة نظروا إلى ذات الله وصفاته بوصفها حقيقة واحدة فكأن هناك اتحادا بين الذات وصفاتها على أساس مقولة أن واجب الوجود "عقل وعاقل ومعقول" وإذا كان هذا هو موقف الفلاسفة عامة، فما هي حقيقة الموقف الفارابي تجاه قضية الصفات وعلاقاتها بالذات؟؟.

قبل أن يتناول الفارابي تلك القضية بالشرح والتحليل يحاول التمهيد لها بمدخل يوضح فيه طبيعة واجب الوجود، وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته؟ وما ذلك إلا لأنه أدرك عجز العقل البشري عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، فحاول أن يلجأ إلى وسائل يلتمس بها معرفة تلك الماهية المقدسة. فهل وفق الفارابي في ذلك؟؟

١-طبيعة واجب الوجود، وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته؟؟

يقول الفارابي: "الأول لا يمكن تحديده أو تعريفه إذ أنه غاية في البساطة، وهو ليس بجسم، هو وحده مطلقة غير منقسم[٩٧] كما يقول: "الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها، بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون"[٩٨].

وهكذا يحدد الفارابي منذ بادىء الأمر طبيعة البحث في واجب الوجود. حيث أكد أنه لا يمكن تحديده أو تعريفه لأن من شروط التعريف أن يكون دالا على الجنس القريب، والفصل النوعي، فالقضية "الإنسان حيوان ناطق" تعني أن حيوان هو جنس للإنسان، أما صفة النطق فهي فصل نوعي يبعد جميع الحيوانات الأخرى غير الناطقة عن الإنسان. وهذا هو شرط التعريف، فإذا لم يكن لله جنس وهو كذلك، وإذا لم يكن له فصل نوعي وهو سبحانه كذلك، فإنه لا يمكن أن يعرف. وبناء على ذلك فالله هو الوجود التام، ووجوده بسيط غير مركب، وهذه البساطة لا يمكن أن تكون لشيء آخر، ذلك أنه يمتاز عن غيره بأنه تام، والتام الوجود لا يمكن أن يوجد وجود خارج منه من نوع وجوده فهو إذن واحد، وبساطة الله وكونه لا جنس له تجعل من المستحيل حده، لأن التحديد كما ذكرنا هو تركيب أو تعريف بالنوع والفصل كما في الصور، أو هو تعريف بالمادة والصورة كما في الجواهر وهذا كله مناف لبساطة الله[٩٩].

وإذا كان الله غير قابل للتحديد لأنه لا تركيب فيه، ولا جنس لـه، فهل يعـود ذلك إلى طبيعة الموضوع في ذاتـه؟ أم لقصور في عقولنا؟ بمعنى آخر. هل تقوى عقولنا على إدراك حقيقته في ذاتها؟؟.

يقول الفارابي: "الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأغراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقتها ... فإنا لا نعرف حقيقة الأول بل إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات"[١٠٠]. كما يقول "ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها هن جوهر ذلك الشيء من أن نتصوره على التمام، وعلى ما هو عليه من كمال الوجود"[١٠١].

إذن نحن لا ندرك حقيقة الأول في ذاته - كما يقول الفارابي - لأن عقولنا بحكم محدوديتها لا تقوى على إدراك اللا متناهية وهي المتناهية، ولكن فكرته قائمة في نفوسنا وكما يقول الأستاذ عباس العقاد "أن مسألة وجود الله مسألة وعي قبل كل شيء، فللإنسان وعي يقيني بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلو م "وعي" يقيني بالجود الأعظم والحقيقة الكونية لأنه متصل بهذا الوجود قائم عليه"[١٠٢]. ومع ذلك ورغم إحساسنا الفطري بأنه يملأ نفوسنا،/ إلا أننا عاجزون عن إدراك كماله المطلق، لأنه نور. ولفرط انبثاق ضيائه تعجز عقولنا عن رؤيته، فإن إفراط كماله يبهرنا، فلا نقوى على تصوره على التمام، كما أن الضوء وهو أول المبصرات وأكملها وأظهرها به تصير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة، ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر، كان إدراك البصر له أتم، ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فإنه كلما كان أكبر، كان إبصارنا له أضعف .. ليس لأجل خفائه ونقصه، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة، ولكن كماله بما هو نور يبهر الإبصار فتحار الأبصار عنه. كذلك قياس السبب الأول، والعقل الأول، والحق الأول وعقولنا نحن[١٠٣]. فلما كان الله الوجود التام، كان لابد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها، ولكن هذا الوجود الإلهي مطلق الكمال ومن ثم فهو فوق قوانا الإدراكية، وهي بالتالي لا تستطيع إدراكه إدراكا لا متناهيا. وفي ذلك يقول الفارابي "ليس نقص معقولة عندنا لنقصانه في نفسه، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو في وجوده، لكن لضعف عقولنا نحن، عسر تصوره ... إذ كلما قربت جواهرنا منه

كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق، وذلك أنا كلما كنا اقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم"[١٠٤].

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفته ذاته، كان لابد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا كانت الصفات هى الوسيلة التى عن طريقها نعرف ذات الله حيث أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى العقول من معرفته ذاته. وفى ذلك يقول الفارابى: "الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون"[١٠٥].

٢- بين الذات والصفات:

إذا كان "الكتاب الكريم" قد قدم لنا صورة للموجود الأول ينفرد بها عن سائر المذاهب، والآراء الفلسفية، حيث يصف الأول "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد[*]"، "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار[*]"، "ليس كمثله شىء[*]". بحيث نجد فى هذا الموقف الروحى ما يوضح اتصال الله سبحانه وتعالى بخلقه اتصالا لا مادى، بعيد إلى أبعد الحدود عن الحلول والاتحاد، فإن الفارابى قد عبر عن هذا الموقف بألفاظ فلسفية دقيقة فقال: "لا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجوده، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود لشىء آخر سواه، ولا يكون شىء أصلا فى مرتبة وجوده لا نظير ولا ضد" فأعطانا أبو نصر صورة اللسية هذه على شكل "وجودى" لا مثيل له[١٠٦].

وقد ذهب الفارابى فى مذهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما القول بوجود وصفات إلهية مستقلة عن ذاته تعالى اعتمادا على أن إله الفارابى فى غاية البساطة والكمال والجمال والتجريد، ومن هنا فقد كان مبدأ أن "الصفة هى عين الذات" الذى استعاره من المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابى الإلهية التى تبغى فى صورتها النهائية تأكيد معنى التوحيد فى أرقى صورة وهو تنزيه الله. يقول الفارابى: "لما كان البارى جل جلاله بآنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه، وذلك لأنه بمعنى أشرف ،افضل وأعلى بحيث لا يناسبه فى إنيته ولا يشاكله، ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه، فإن من الواجب الضرورى أن يعلم أن مع كل

لفظة تقولها في شئ من أوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره مـن تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى"[١٠٧].

فالفارابى إذن ينظر إلى واجب الوجود في إطار أن ذاته تشمل الكل، ومن ثم فإن أى فعل أو أية صفة إنما تكتسب من وجـود الـذات. الـذات إذن حاويـة للصفات، أو بالأحرى أن الصفات والذات شيء واحد. "إن واجب الوجود مبـدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل مـن حيث لا كثرة فيه ... وعلمـه بذاتـه نفس ذاته ... ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل وحده، وهـو الحـق وكيف لا وقد وجب"[١٠٨].

ويحاول الفارابى أن يبين طبيعة واجب الوجـود عن طريـق خلع مجموعة من الصفات عليه. وإن كان الفارابى قد عرضها بأسلوبه المعروف الذى ينحى به نحو الإجمال والتركيز في أكـثر كتبه ورسـائله كـآراء أهـل المدينـة الفاضلـة، وعيـون المسـائل، ومبادىء الموجـودات وفصـوص الحكم، والتعليقـات، والدعـاوى القلبيـة ..إلخ، إلا أنها جاءت وافية بالغرض الذى تناولها من أجله. من هذه الصفات:

أولا : صفة الوحدانية:

اهتم الفارابى بإثبات صفة الوحدانيـة لله سبحانه وتعالى، وما ذلك إلا لأن أكثر الصفات التى سيخلعها الفارابى على الله تعالى إنما تـترتب إلى حـد كبير على القول بوحدانيته.

وقد لاحظنا أن الفارابى في أكثر الأحيان يتحدث عن وحدانية الله بعـد أن يذكر بعض صفاته الأخرى، فهو مثلا يثبت وحدانية الله فـى "الفصـل الثـانى" من كتاب "آراء أهل المدينـة الفاضلـة" بعـد أن يتحـدث فـى الفصـل الأول منـه عـن الموجـود الأول، وينفـى عنه العدم والضد ويثبت لـه الأزليـة ... إلخ وكـان الجديـر بالفارابى أن يثبت أولا وحدانية الله قبل أن يتحدث عن باقى الصفات[١٠٩].

فالله سبحانه وتعالى واحد لا مثيل له، ولا شبيه ولا نـد، ولا يشاركه أحـد فـى ملكه، ذلك أن كل موجود يتميز بوجوده عن غيره، وكـل موجـود لـه كيانـه الخـاص عن كل ما عداه واستقلال الموجود عن غيره وتميزه يـدل علـى وحدتـه. ولكـن ما معنى وحدته تعالى؟

يقول الفارابى "وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التى ليست لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزيء .... إذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين ولا ليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له" [١١٠]. كما يقول: "...... فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام أبعد، فهو أيضا واحد من هذه الجهة الأخرى. ولذلك لا يمكن أيضا أن يكون وجوده الذى به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذى هو به فى ذاته موجود، فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هى ذاته" [١١١].

أما كيف برهن الفارابى على هذه الوحدانية. فنقول أنه اعتمد من ناحية على أساس من نظريته فى ترتيب الموجودات، كما أنه اعتمد من ناحية أخرى على معنى التام. فكيف حقق ذلك؟؟

يرى الفارابى أنه لما كان الله هو الموجود الكامل على وجه الإطلاق، فمن المستحيل أن يوجد معه إله غيره، لأنه لو جاز أن يوجد معه إله مثيل به فى كماله، لما كان هو أسمى وأكمل مبادىء الموجودات، ولوجب أن يوجد وجود أكمل منه يهبه هو وقرينه الكمال. فطبيعة الذات الإلهية وهى كمال محض تكفى فى البرهنة على وحدانيته [١١٢].

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل يستند إلى رأى الفارابى فى نفيه للشريك والند، لأن الله إذا كان واحدا فلا شريك له، ولا يكون اثنان، فلو كانا اثنين لكانت بينهما مباينه، وكان الذى تباينا به غير الذى اشتراكا فيه، فيكون الشيء الذى به باين كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما، والذى اشتراكا فيه هو الجزء الآخر فيكونا ندين متكافئين، أو يكون أحدهما ضد الآخر فيتمانعان، ولا يكون أولا بل يكون هناك موجودا آخر أقدم منه هو سبب وجوده وذلك محال [١١٣].

ويعلق "د. أبو ريده" على هذا الدليل ويقول أن "الكندى" استند عليه فى إثبات الوحدانية، وهو دليل فلسفى طريف، وعلى أساسه جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لابد أن يكون واحدا [١١٤].

ويبدو أن الفارابى قد اعتمد على هذا الدليل العقلى بدلا من الاعتماد على النصوص القرآنية التى تقرر الوحدانية مثل قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله

لفسدتا" وما ذلك إلا لأنه أراد أن يخرج عن دائرة الجدل الكلامية ويبعد عن أدلة المتكلمين والتى بلغت من التعقيد مبلغا كبيرا.

ويؤكد ذلك "ابن رشد" الذى يرى أن هذا الدليل الفلسفى رغم أنه لا يعتمد على الشرع إلا أنه أقل تعقيدا من أدلة المتكلمين(١١٥).

ورغم أن الفلاسفة والمتكلمين قد أقروا بوحدانية الله، وعدم تعدده. إلا أن الخلاف بينهما ظهر حول مستلزمات الوحدانية. ويعترض الغزالى(*). على دليل الفارابى فى إثبات الوحدانية بأن تقسيم الفارابى خطأ لأنه لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس إحداهما علة للآخر؟ .... وأى معنى لقول القائل: أن ما لا علة له لذاته أو لعلة إذ قولنا لا علة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه أنه لذاته أو لا لذاته(١١٦).

ومن ناحية أخرى إذا فرض واجبا الوجود لكانا متماثلين، أو مختلفين. فإن كانا متماثلين فلا يعقل التعدد واللاثنينية كالسواد فى مكان وزمان واحد فإنهما سواد واحد، وإن كانا مختلفين كانا مركبين ومحال أن يكون واجب الوجود مركبا.

ويعترض الغزالى بقوله: أن المتماثلين لا يتصور تغايرهما لكن هذا النوع من التركيب ليس محالا فى المبدأ الأول لأنه لا برهان عليه.

ويقول الغزالى أنه رغم أن الفلاسفة ينفون الكثرة عن الله من كل وجه، إلا أنهم يقولون للبارى أنه مبدأ وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم ......إلخ. وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه(١١٧).

وقد رأى الغزالى أنه لكى يفهم مذهبهم فلابد من رد هذه الصفات جميعا إلى السلب والإضافة، فالبارى أول بالإضافة إلى الموجودات بعده، ومبدأ بالإشارة إلى وجود غيره منه، وموجود بمعنى معلوم، وقديم بمعنى سلب العدم أولا عنه، وباق بمعنى سلب العدم عنه آخرا، وواجب الوجود بمعنى أنه لا علة له ... إلخ. وفى رأيه بعد أن أورد باقى الصفات أن الوحدة لا تتحقق إلا بنفى الكثرة، أى بنفى الصفات الزائدة والانقسام والتركيب والجسمية(١١٨).

ولم يزد "الطوسى" فى نظره إلى تلك الأدلة شيئا عما قاله الغزالى سوى أنه قال: "ليس شىء منها تام الدلالة على المطلوب ... وإنما يتبين التوحيد على طريقة أهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات النقلية القطعية"(١١٩).

وكان "الخواجه زاده" قريبا جدا من الطوسي في إيراده لأدلة الفلاسفة على الوحدانية، لكنه تميز عنه بنقده للغزالي، حيث وجد في تقريره لدليل الفلاسفة قصورا وقال : إن ما ذكره الغزالي في موضوع السواد واللونية لا يعتد به[١٢٠] وأضاف قائلا "إن أراد بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من أن وجوب الوجود لو كان مقولا على اثنين، فإن كان حصول وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك العين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان. وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لأصولهم وقواهم. فلا يصح نسبته إليهم"[١٢١].

وبهذا يلتقي "الخواجة زاده" في نقده (للغزالي) مع "ابن رشد" الذي ذكر أن اعتراض الغزالي على التقسيم غير صحيح. ومثاله عن السواد من أنه هل هو لون لذاته أو لعله، هو قول سفسطائي. وبراهان الفلاسفة ومنهم "الفارابي" يمكن أن يتم على الوجه التالي "بنظر ابن رشد" إن كان واجب الوجود اثنين. فالمغايرة بينهما إما بالعدد، أو بالنوع، أو التقديم والتأخير، فإن تغايرا بالعدد اتفقا بالنوع، وإن تغايرا بالنوع اتفقا بالجنس مما يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا، وإن كان بالتقديم والتأخير وجب أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميعها وهذا الصحيح[١٢٢].

ومن ناحية أخرى فقد اعتمد الفارابي في إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى على معنى "التام" فالتام كما يقول الفارابي "هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده وذلك في أي شيء كان"[١٢٣] ويضرب لنا أبو نصر أمثلة للتام فيقول: إن التام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا عنه، والتام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجا عنه. والتام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجا عنه ... وهكذا. فإذا كان الله تاما فلابد وأن يكون واحدا إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره، فإذن هو منفرد بذلك الوجود وحده ولا يشاركه شيء آخر أصلا. إنه منفرد برتبته وحده[١٢٤].

وهكذا نجد الفارابي يربط بين معنى التام ومعنى الوحدة من جهة أن التمام والوحدة لا يوجدان إلا لواجب الوجود، ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحدا من جهة أنه لا ينقسم كما ذكرنا. فالله غير مركب من مادة ومن صورة كما هو الحال

في سائر الموجودات، وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة، فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة[١٢٥].

ونود أن نشير إلى أن الفارابى فى تدليله على وحدانية الله قد اعتمد اعتمادا كليا على تحليل معنى التام بالبرهان التالى: إذا كان الأول تام الوجود، لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشىء آخر غيره، فإذن هو متفرد بذلك وحده فهو واحد من هذه الجهة.

والبرهان السابق لم يفيد أن واجب تام، وذلك لأن تعريف التام لا يفيد بالضرورة أن موضوعا ما تام أو غير تام ما لم يكن هذا الموضوع تاما أو غير تام، إما بدليل آخر غير تعريف التام، أو بصورة انطباق تعريف التام عليه. فواجب الوجود بنفسه إن كان تاما بدليل برهان مقنع، فإن صفاته حينئذ ستكون التعريف الجامع المانع للتام... لا أن يكون تعريف التام دليلاً على تمام الواجب بنفسه ويمكن وضعه بهذه الصورة:

ليكن التام = س، وليكن تعريفه = ص، وليكن واجب الوجود بنفسه = س١ ، أن (س) فى هذه الحالة لا يساوى (س١) بمعنى أن (س) = (ص) كما يرى الفارابى، لكن (س) = (ص) إذا كان (س) = (س١) وهو ما يتوافق مع ما قدمناه من نقد[١٢٦]. وفى ذلك يقول د. عاطف العراقى فى معرض نقده "لفكرة التام": إذا كان الفارابى يدلل على الوحدانية بالاعتماد على "فكرة التام"، فإننا كنا ننتظر منه أولا التدليل على فكرة "التام" حتى تكون أقواله فى الوحدانية، أقوالا لها أساس قوى[١٢٧].

أما من جهة الوحدانية فإن الفارابى قد قدم برهانا يفيد التفرد أو التوحد بصفات ... وجلى أن التوحد والانفراد بالصفات لا يفيد الوحدانية ولا يثبت الوحدة ما لم يبرهن على صحة "أن المتفرد بصفات ما، أو بكل صفاته واحد بحكم هذا التفرد" فيكون هذا دليلا على الوحدانية بعد البرهنة على صحة "أن الواجب بنفسه متفرد بصفاته ضرورة".

ولكن التفرد بالصفات لا يفيد الوحدة ضرورة، إنما الذى يفيد الوحدة ضرورة استحالة الكثرة، وإن البرهنة على صحة استحالة الكثرة فى واجب الوجود بنفسه قائمة فى تأكيد الفارابى على أن الشىء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، إذ أن المرور من حالة الوجود بالإمكان إلى حالة الوجود بالوجوب دليل على فاعلية العلل، لكن تداعى العلل وتسلسلها إلى ما لا يتناهى يفضى إلى محال فلابد من

الوقوف عند علة أولى لا علة واحدة وهى واجب الوجود بذاته. ومن هنا تكتسب هذه العلة الأولى وحدانيتها من وحدة اللانهاية، واللا نهاية صفة من صفات واجب الوجود بذاته[١٢٨].

ثانيا: نفى العدم والضد والحد والجسمية عنه تعالى:

وإذا كان الله واحدا، وكانت الواحدية تعنى البساطة، فإن ذلك يؤدى إلى نفى الكثرة أو التعدد عن الذات الإلهية. ولذلك فجوهره جوهر لا يشوبه العدم ولا الضد، إذ أن كلا من العدم والضد لا يوجدا إلا فى العالم السفلى أو "عالم ما تحت فلك القمر"، فالعدم يحدث فى الموجودات المتغيرة الحادثة، والله ليس بحادث ولا متغير، والضد يعنى أن هناك شيئين: أ، وضد أ. ولما كان الله واحدا لا مثيل له فلا ضد له[١٢٩]. كما أنه سبحانه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذى يشرح معناه يدل على جزء من أجزائه، أو على جزئية يتجوهر بها. فإنه إن كان كذلك كانت الأجزاء التى بها تجوهره أسبابا لوجوده على جهة ما تكون المعانى التى تدل عليه أجزاء حد الشىء وأسبابه لوجود المحدود، وذلك غير ممكن فيه إذا كان أولا، وكان لا سبب لوجوده أصلا. فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد. ومن هنا يلزم ضرورة أن لا يكون له عظم، ولا يكون جسما أصلا فهو واحد من هذه الجهة، كما أنه لا ينقسم بالفصول كما ذكرنا[١٣٠].

ويعترض الغزالى على أدلة الفارابى باستحالة التركيب وكيف أنه بناها على نفى الصفات. ويرى أن العلم إن لم يكن داخلا فى ماهية الأول كان تابعا للذات، وكان الذات سببا فيه فكان معلولا، فكيف يكون واجب الوجود؟ وبإثبات الذات والصفة ودخول الصفة فى الذات ينشأ تركيب، والتركيب يحتاج إلى مركب وهو الجسم والأول ليس جسما"[١٣١].

أما انقسام الشىء إلى الجنس والفصل فليس كانقسامه إلى ذات وصفة، فالصفة غير الذات والنوع، والفصل ليس غير الجنس من كل جهة فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ...... وإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق"[١٣٢].

ويرى "الطوسى" أن الفلاسفة لم يذكروا دليلا يعول عليه على أن الواجب يستحيل تركبه ...... ولو سلم امتناع تركيبه من الأجزاء الخارجية فلا يسلم امتناعه من الأجزاء العقلية[١٣٣].

وأورد "الخواجه زاده" عن الفلاسفة أن الأول لا يتركب من جنس وفصل، وأن مشاركته للممكنات فى الوجود وللعقل فى المبدئية ليست فى الجنس بل فى خارج اللازم، وأنه لا اشتراك بينه تعالى وبين غيره فى الجوهرية. وهو هنا ينكر صحة أدلة الفلاسفة ويقول "............ إلا أنه لما لم يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الأمام حجة الإسلام الغزالى فاقتفينا أثره"[١٣٤].

أما "ابن رشد" فيرى أن إطلاق اسم الموجود على ذات الله تعالى إنما يدل على لازم عام لها. ويعتبره دليل باطل، وإطلاق الموجود إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها فى ذلك أتم من بعض[١٣٥].

وإذا كان الفارابى قد نفى الجسمية عن ذاته تعالى لأن الجسم لا يكون إلا مركبا منقسما إلى أجزاء بالكمية وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه.

فإن الغزالى يرد على ذلك بأنه "إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها. إذا نفى العدد والتثنية بنيتموه على نفى التركيب، ونفى التركيب على نفى الماهية سوى الوجود. وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه[١٣٦]. فمن لا يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم أصلا"[١٣٧].

أما الطوسى فيقول العقل والنقل دالان على أن الله ليس بجسم، وليس بين المليين والفلاسفة خلاف فيه، لكن الغرض بيان ضعف استدلال الفلاسفة فأورد بعض الأدلة التى تثبت ضعف استدلالهم[١٣٨].

ولكن ابن رشد يعتبر الدليل على أن الأول ليس بجسم عن طريق أن كل جسم محدث دليلا واهيا، والقدماء من الفلاسفة لا يجوزون وجود جسم قديم من ذاته، بل من غيره[١٣٩]. فالجسم يتكون من جسم، والجسم المطلق لا يتكون، فإنه لو تكون لكان التكوين من عدم "وإنما تتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشار إليها وعن أجسام مشار إليها وذلك بأن ينتقل الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى

حد يدل على ذلك قوله تعالى "أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما(*) ثم قوله "ثم استوى إلى السماء وهي دخان ......"(*).

ونود أن نشير أنه على الرغم من أن الفارابي لا يبحث موضوع الرؤية بالنسبة لله تعالى، إلا أن نفيه الجسمية عن الله تعالى وقوله بان الله لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس يدلنا على أن فيلسوفنا ينفي الرؤية "رؤية الله تعالى" كما فعل المعتزلة والخوراج والشيعة وخاصة الزيدية، بينما أثبتها أهل الحديث والحنابلة فضلا عن الأشاعرة.

ثالثا : الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية:

وإذا كان الله ليس جسما ولا في جسم، فهو أبعد ما يكون عن العلة المادية والعلة الصورية وأيضا العلة الفاعلية والغائية. وما ذلك إلا لأنه سبب أول. فواجب الوجود ليس بمادة، ولا قوامه في مادة، ولا في موضوع أصلا بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع. وذلك لأن المادة تشغل حيزا معلوما ومحدودا، كما أن المادة محسوسة وملموسة ومركبة. والله لا يحس ولا يلمس وهو بسيط. ولو قلنا بأن له مادة لا ستتبع ذلك القول بأن له صورة، إذ المادة لابد لها من صورة. وكذلك لو قلنا أنه صوره لاحتاجت إلى مادة حتى تظهر فيها. إذن فهو ليس صورة ولا مادة لأن القول بأن له مادة وصورة يعني أن ذاته مؤتلفة من شيئين كما هو الحال في الأجسام(١٤١).

وإذا كان الفارابي قد نفى عن الله تعالى العلة المادية والعلة الصورية،فإنه نفى أيضا عنه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائية. فالله سبب أول، وإذن ليس له علة فاعلة، وأيضا ليس لوجوده علة غائية، لأن القول بالغاية يؤدى إلى القول بأنه كسائر الموجودات التي لها علل أربع(١٤٢).

رابعا : وجوده تعالى أفضل الوجود:

ولما كان الله برئ من جميع أنحاء النقص فوجوده أكمل الوجود وأفضل الوجود وأقدم الوجود. وهو دائم الوجود بذاته لا يجتمع وجوده عن كثرة. وفي ذلك يقول الفارابي : "إذا قلنا أنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه "كما يقول" لاوجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود"(١٤٣).

خامسا: الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق:

أثبت الفارابى سابقا أن الله موجود حينما لجأ إلى عدد من الأدلة التى تؤيد ذلك، وحينما خلع مجموعة من الصفات على ذاته العلية فأثبت وجوده. وهو يرى أن هذا الوجود يتصف بالأزلية والدوام، فالله عند الفارابى أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن تكون به حاجة فى أن يكون أزليا إلى شىء آخر يمد بقائه، بل هو بجوهر كاف فى بقائه ودوام وجوده(١٤٤).

كما أن الله أزلى. إذ معنى الأزلية أن الله قديم لا أول لوجوده، وإذا كان الله لا أول لوجوده، فإنه بالمثل لا نهاية لوجوده، فهو دائم الوجود وباق لا يتغير ولا يفسد لأنه قديم ثابت.

ولما كان الله موجودا فهذا يعنى أنه حق لأن الحق يساوق الوجود. بمعنى أننا إذا أثبتنا أن شيئا ما يعد موجودا فلا بد أن نقول أنه حق(١٤٥). وهذا يذكرنا بقول الكندى بأن كل ما له آنية له حقيقة. أى أن كل شىء نثبت أنه موجود فعلا فلابد أن يكون حقا(١٤٦). ومن هنا أيضا نفهم قول الفارابى بأن حقيقة الشىء هى الوجود الذى يخصه(١٤٧).

سادسا: أنه العقل والعاقل والمعقول:

حين نظر أرسطو "إلى الله أو المحرك الأول سلبه أهم كمالاته، فنراه يذكر أن العقل الإلهى ليس ثمة شرط لتعقله غير ذاته، فالله وهو الجوهر الأسمى لا يحتاج إلى سند خارجه لكى يتحقق به وجوده، وبما أنه فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته فهو حاصل على وجود حقيقى إيجابى وهو مفارق يكفى ذاته بذاته(١٤٨).

وهكذا يكون "أرسطو" أول من يثير قضية التطابق بين العقل والعاقل والمعقول فى الله. فهو عقلا لتبرئته عن المادة، وهو عاقل لأنه هو الذى يقوم بفعل التعقل، وهو أيضا معقول لأنه لا يعقل إلا ذاته. فذاته كاملة وغيرها من الذوات ناقصة، والله لا يعقل ناقص ومن ثم لا يعقل إلا ذاته. وفى ذلك يقول أرسطو "فالعقل الإلهى إذن إنما يعقل ذاته لأنها "أفضل الموجودات" وعقله إنما هو عقل لعقل ... وإذا كان العقل والمعقول ليسا متغايرين فى حال الأشياء غير المادية، كان العقل الإلهى ومعقوله شيئا واحدا أعنى أن العقل هو المعقول"(١٤٩).

أما أفلوطين فقد قطع خطوات أكثر عمقا فى قضية التطابق بين العقل، والعاقل، والمعقول. ويتساءل "أفلوطين". إذا قال قائل: إن كان العقل والمعقولات شيئا واحدا، فإن الفاعل والمفعول شيء واحد أيضا. وذلك أن المعقولات هى فعل العاقل وليس هو بقوة له لأن ذلك العاقل ليس هو لعدم عقله، ولا لعدم حياة، ولا حياة مستفادة. ولا لشيء آخر غيره... ولكن معقوله هو ذاته(١٥٠).

ولقد كان هذا الموقف اليونانى المتمثل فى أرسطو، وأفلوطين فى النظر إلى الله كعقل، وعاقل ومعقول هو الأساس الذى قام عليه موقف فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهم. فالفارابى يصفه سبحانه بأنه عقل بالفعل من كل وجه، وإذا كان الله عقلا بالفعل فهو أيضا عاقل ومعقول، أى أنه عقل وعاقل ومعقول وهذه المعانى الثلاثة كلها فيه معنى واحد، وذات واحد وجوهر واحد غير منقسم. ويؤكد ذلك بقوله "لأن الذى هويته عقل، ليس يحتاج فى أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عن تعقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل، وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلا بالفعل، وعاقلا بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته. فإن الذات التى تعقل هى التى تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول فإنه عقل، وأنه معقول، وأنه عاقل هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم"(١٥١).

وكونه تعالى عقلا، وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة فى ذاته، لأن صفاته تعالى هى عين ذاته "كون البارى عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون هناك اثنينية فى الذات ولا فى الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد"(١٥٢).

وسوف نرى أن فكرة التوحيد بين العقل والعاقل والمعقول فى ذات الله والتى تمتد جذورها كما ذكرنا إلى أصول يونانية، وإلى أصول إسلامية أيضا متمثلة فى التراث الاعتزالى بأكمله الذى وحد بين الذات وبين الصفات فعلمه هو هو، وقدرته هى هو... وهكذا فى سائر الصفات. هذه الفكرة اعتمد عليها الفارابى بالنسبة لصفة العلم أيضا فإنه لا فرق بين أن يقال عقل، وبين أن يقال علم، وبين العاقل وبين العالم، وبين المعقولات والمعلومات(١٥٤).

سابعا : أنه العلم والعالم والمعلوم:

إذا كان الفارابى قد وحد بالنسبة لذات الله بين العقل والعاقل والمعقول، فإنه يعتمد على هذه الفكرة بالنسبة لصفة العلم. فالله عالم ولا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم، بل هو مكتف بجوهره إن صح هذا التعبير. فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد(١٥٥).

ولقد كانت صفة العلم الإلهى من أصعب وأعقد المشاكل الفلسفية التى تعرض لها فلاسفة الإسلام بدءا بالفارابى، لأنه إذا علم الأول غيره وفق رأيهم أدى علمه بغيره إلى تكثر فى ماهيته من جهة، وإلى تغيره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة أخرى. والأساس أنه غير متكثر فى وحدته ولو بالاعتبار وأنه ليس له حال أخرى منتظرة لم تكن له لأنه تام بالفعل كامل بالفعل، وإذا لم يعلم الأول غيره، كان عدم علمه بغيره سببا فى أن يسلب عن الله جانبا من أهم جوانب ربوبيته، لأن الله إذا لم يعلم غيره (العالم) فكيف يخلقه ويدبره؟؟(١٥٦). كانت المعضلة هى كيف يساوى علم الأول بما وراء ذاته علمه بذاته ولا يترتب على ذلك إحداث الكثرة والتغير فيها؟؟ كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ويتساوى فى ذلك مع علمه بنفسه؟؟

وفى حقيقة الأمر كانت محاولة الفارابى فى حل هذه المعضلة محاولة مضطربة، وحملت آراء من التناقض والتذبذب ما جعلنا نقف حائرين أمامها. فبينما نجده يثبت علم الله بكل جزئية من جزئيات الكون إذ يقول "علم الأول لذاته لا ينقسم"، وعلمه الثانى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته وما يسقط من ورقة إلا يعلمها(١٥٧) ويقول أيضا "إن البارى جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات وأن كل شىء من أجزاء العالم واحد وأنه موضوع بأوثق المواضع وأتقنها"(١٥٨). نجده من ناحية أخرى ينفى علم الله للجزئيات الحادثة وينقد من يرى أن الله يعلم الجزئيات بقوله "...... وآخرون يزعمون أنه مع أن المعقولات حاصلة له يعلم الجزئيات المحسوسة كلها ويتصورها وترسم له وأنه يتصور ويعلم ما هو الآن غير موجود وسيوجد فيما بعد، وما كان فيما ماضى وتصرم وما هو الآن موجود. وهؤلاء يلزمهم أن يكون الصدق والكذب والاعتقادات المتضادة تتعاقب على معقولاته كلها وأن تكون معقولاته غير

متناهية وما كان موجبا يصير سالبا، وكذلك السالب يصير فى وقت آخر موجبا ... وهذا الرأى يؤول بأصحابه إلى شناعات قبيحة وتتفرع عنه آراء سوء تكون لشرور عظيمة"[١٥٩].

وهكذا لم يجد الفارابى مفرا من الجمع بين الرأيين فى رأى واحد، فقال إن الله يعلم ذاته ويعلم غيره على نحو كلى فجمع بين عقيدته من ناحية وولائه لأستاذه أرسطو من ناحية أخرى. إذ من المعروف أن هذه الصفة لم تشكل عند أرسطو معضلة فى تناولها، فهو ينزه الله عن العلم بغير ذاته فهو عنده عقل وعاقل ومعقول لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها، أما الفارابى فإنه بحكم تأثره بإله القرآن الذى هو بكل شيء عليم، والذى لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء، ويعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور. أقول أنه كان مضطر إلى الإقرار بالعلم الإلهى وإحاطته بجميع الأشياء. ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهى أن الله يعلم كل الأشياء عن طريق علمه لذاته. فهو عندما يفكر فى ذاته، فإنه يفكر فى قدرته العظيمة ومن هنا يدرك مصنوعاته التى هى معلولة لذاته، ويعقل جميع الكائنات باعتباره علة لها فمعرفته لذاته هى علة معرفته بغيره لأنه "إذا لحظ القدرة المتعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره، أى يجوز أن يكون بعض العلم سببا لبعضه، فإن علم الحق الأول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه سينال رحمته، وعلمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلانا إذا دخل الجنة لم يعده إلى النار، ولا يوجب هذا قبليه وبعديه فى الزمان، بل يوجب القبلية والبعدية التى بالذات"[١٦٠].

مما سبق نستطيع القول بأن الفارابى حاول حل هذه المشكلة بوسيلتين:

<u>أولهما</u> : اتخاذ صفة العقل وسيلة لبيان أن الأول بكونه عقلا "ومعقولا" لذاته، وعاقلا لها فلا يتكثر ولو بالاعتبار. فقد تبين لنا أن كونه عقلا واتخاذ ذاته موضوع لعقله لم يخرجه عن بساطته فى الماهية وثباته على حال واحدة وتمامه.

<u>ثانيهما</u> : أن الأول يعلم الغير وأن علمه بالغير وما سواه على وجه كلى، وأن ذاته مبدأ علمه بالغير وليس العكس، ولذلك لا يخالف علمه ولا تغاير بينهما فعلمه عين ذاته يقول الفارابى "واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر

على ذاته بذاته فله "الكل" من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بـ "الكل" بعد ذاته، وعلمه نفس ذاته فيكثر علمه بالكل بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة لذاته"[١٦١].

وهكذا فعلم الأول للكائنات الجزئية المتكثرة وللعالم لا يكون إلا على وجه كلي، فلا يتغير علمه وبالتالي لا تتغير ذاته بتغير كون هذه الكائنات وفسادها وحدوثها. ومن هنا يفترق العلم الإلهي عن العلم الإنساني "وهو عالم لا يتغير علمه لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودي لا بالحواس، والعلم العقلي لا يتغير، والمستفاد من الحس يتغير"[١٦٢].

وهكذا استطاع الفارابي أن يتخطى أستاذه أرسطو الذي كان يرى أن الله لا يعلم إلا ذاته فهو عاكف عليها دون سواها، وأثبت أن الله يعلم ذاته، ويعلم غيره على نحو كلي.

وإذا كان الفارابي لم يوضح لنا بصورة مسهبة كيفية هذا العلم، فإن تلميذه "ابن سينا" قد أفاض في بيان ذلك وشرحه معتمدا على أفكار الفارابي الرئيسية في هذا الموضوع[١٦٣].

ونود أخيرا أن نشير إلى أنه إذا كان الفارابي قد أثبت أن الله عالم، فإنه يثبت أيضا أنه حكيم. إذ أن الحكمة تعني أن يعلم الله بأفضل علم. وإذا كان علم الله يعد علما دائما لا يمكن أن يزول إذ هو علمه بذاته، فلا بد أيضا أن نقول أنه تعالى حكيم[١٦٤].

ثامنا : العناية الإلهية:

العلم الإلهي المحيط بكل الوجود، والعناية الإلهية كلمتان مترادفتان. فالعناية كما يرى الفارابي هو إحاطة علم الله لجميع الأشياء "وعناية الله تعالى محيطه لجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد"، "فمصدر كل شيء عنه ومرجعه إليه"، "وأن الباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه في العناية من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات، وإن كل شيء من أجزاء العالم وأحوله موضوع بأوثق المواضيع وأتقنها"[١٦٥].

الفارابي يقرر إذن أن عنايته تعالى شاملة الكون كله، ولكن كيف تكون عناية الله لخلقه جميعا؟؟ يرفض الفارابي قول من اعتقد أن العناية الإلهية هي أن يعني بخلقه كما يعني الملك برعيته وبمصالحه من غير مباشرة لأمر واحد منهم، كما يرفض رأي من اعتقد أن العناية هي أن يتولى تدبير واحد من خلقه في شيء من أفعاله ومصالحه فيلزم من ذلك أن يكون هو المتولي لكثير من الأفعال التي هي نقائض ومذمومات وقبائح[١٦٦]. ويعتقد الفارابي أن الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها كما تعقل أنت فاسدا من جهة أسبابه ومثاله، إذا تخيلت أنه كلما عفنت مادة فلا عرق فيتبعها حمى ونعلم مع ذلك من الأسباب أن شخصا ما يوجد وتحدث فيه هذه فنحكم أن هذا الشخص يحم فهذا الحكم لا يفسد وإن فسد الموضوع[١٦٧].

ويرى أن عناية الله تسير في الكون كله وفقا لنظام محدود وبحيث عنايته في مراتب الموجودات كلها وفقا لمرتبتها في الوجود إذ يقول: "وأن تعلم مراتب الموجودات كلها وأن منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير، والأخيرة منها لها أسباب وليست هي أسباب لشيء دونها والمتوسطة هي التي لها سبب فوقها وهي أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقي الأخيرة إلى المتوسطات والمتوسطات كيف يرتقي بعضها إلى أن تنتهي إلى الأول، ثم كيف يبتدئ التدبير من عند الأول وينفذ في شيء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهي إلى الأواخر"[١٦٨].

وقد يثير البعض اعتراضا بأنه إذا كان كل شيء في العالم مخلوقا بقصد ويؤدي غاية معينة، وإذا كان الله قد أبدع الكون على ما يقتضيه نظام الخير، فكيف نفسر وجود الشر والظلم في الحياة؟؟ كيف يقال أن القصد ظاهر في العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه؟

الجواب على ذلك أن طبيعة العالم الإمكان، فهو إذا كان ممكنا كان بعيدا عن الكمال المطلق وبالتالي كان فيه نقص وشر، وعلى كل حال فإذا كان في العالم شر، فإن الخير هو الغالب، وما نرى من شر فإن وجوده لحكمة قد تظهر لنا حينا، ولكنها تخفى علينا أحيانا أخرى. وهذه الحكمة منوطة بمعرفة الأسباب ومسبباتها في العالم، فإذا كنا لا نحيط علما بجميع الأسباب والمسببات في العالم فكيف نطمع في معرفة ما فيه من حكمة؟؟ وفي ذلك يقول الفارابي، "وكل كائن فبقضائه وقدره

والشرور أيضا بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء محمودة على طريق العرض - إذ لو لم تكن الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة. وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذى لابد منه كان حينئذ أكثر"(١٦٩).

ومن أمثلة الشرفى العالم، المطر، والماء والنار. فجميع ما فى الكائنات من الخير "يأتى من الماء، لكن إذا غرق فيه ناس يكون شرا، وكذلك المطر فإنه يثبت الزرع ويكون مصدر الحياة للنبات والحيوان لكن قد يقع من السيول المتدفقة أضرار، غير أن هذه الأضرار يسيرة إلى جانب الخير الكثير.

وهكذا فالخير هو المقصود الأول، والشر داخل بالعرض وإن كان كل بقضائه وقدره، فالشر المطلق غير موجود، وإنما الموجود شر بالإضافة والعرض، ولا بد من احتمال الشر اليسير من أجل الخير الكثير، والنظام الأكمل للكون يقتضى وجود هذه الشرور(١٧٠). وهنا يخالف الفارابى المعلم الأول الذى أخضع الكون لشيء من النظام والغاية وردد أن الله والطبيعة لا يعملان شيئا عبثا، وبحيث أصبحت فكرة الألوهية عنده لا تتسع لمعنى العناية.

ونود أن نشير إلى أن صفة الإرادة الإلهية ترتبط ارتباطا وثيقا بالعناية الإلهية، وفى ذلك يقول الفارابى: "هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهى مقتضى ذاته فهى غير منافية له، وكل ما كان مناف وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده بأنه مناسب له، ولأنه عاشق ذاته فهى كلها مراده لأجل ذاته فتكون الغاية فى فعله ذاته. وكونها مراده له ليس هو لأجل غرضى بل لأجل ذاته ... فقد عرفت إرادة الواجب لذاته بعينها عنايته ورضاه".

كما أننا نود أن نشير قبل تناولنا لباقى الصفات عند الفارابى أن صفة العلم الإلهى وما ارتبط بها من صفات العناية والإرادة كانت من أكثر الموضوعات التي تعرضت للنقد من جانب المتكلمين وخاصة الغزالي الذي يعبر رأيه من الجانب الدينى الإسلامى ولما كان مذهب الفارابي في العلم الإلهى قد قام على أسس فلسفية من أكثر زواياها فلم يرض عنه المتابعون للتيار الجدلى الكلامى ولذا فقد كفره الغزالى ومعه أيضا ابن سينا لإنكارهم علم الله بالمتغيرات حتى لا يكون متغيرا وقد اعترض عليهم من وجهين :

١- إذا كان غرض الفلاسفة نفى التغير عن الله وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة قبل وجوده، وحال كونه، وبعد انجلائه بعلم واحد

فـي الأزل والأبـد لا يتغـير؟ وأن تـنزل منـه هـذه الاختلافـات كنزلـة الإضافـة المحضـة؟ كأن يكـون الشخص علـي يمينـك أو قدامـك أو إلى شمـالك وهـذه إضافات تتعاقب عليك والمتغير هو ذلك الشخص دونك[١٧١].

٢- إذا جوز الفلاسفة صدور حادث مـن قديم فما المانع أن تكـون العلـوم الحادثة من هذا القبيل؟ وليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به، وإن كان الله سبب لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لعلمه بها فيكـون هـو السبب في تحصيل العلم لنفسه بالوسائط، وإن قالوا أن كمـال الله فـي أن يكـون مصدرا لجميع الأشياء، فإن كماله أيضا في أن يعلم جميع الأشياء[١٧٢].

وقد لاحظنا أن "الطوسي" لم يسر فـي ركـاب الغزالي إلى أبعد حـدوده، ويكاد يقر بمذهب الفارابي وابن سينا بأن علم الله لا يدخل تحـت الأزمنة لأن نسبه إليها علـى السـواء، كما أنـه ليس بمكـاني ونسـبة إلى الأمكنـة علـى السـواء، إلا أن الفلاسـفة زادوا بـأن العلـم بالجزيئـات المتشـكلة يحتـاج إلى الآلات الجسـمانية، والطوسي يقر بأن ليس كل جزيء عند الفلاسفة ذا مقدار لثبوت المجردات عندهم وهـي لا يمكـن إدراكها إلا بمفهومات كليـة[١٧٣]. كما جعـل الطوسـي علـم الله فـاعلا وليس تابعا للعلوم حين قال "وأما علم الباري فهو علم فعلي بمعنى أنـه سبب لوجـود الممكنات، فهو متبوع وغير مفتقـر إلى شـيء غير ذاتـه تعالى فلا يلزم منه أن يكـون لغيره مدخل فـي تكميله على تقدير كون العلم صفة زائدة[١٧٤].

وأما ابن رشد فقد اعتبر الجـدل حـول هـذه المسألة مشاغبة وقال "الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان" وقـول الغزالي أن من يجـوز علمـا واحـد بسيطا بالأجناس والأنـواع يجـب أن يجـوز علمـا واحـدا يحيـط بالأشخاص المختلفة، وأحـوال الشخص الواحـد هـو قـول سفسطائي ... فإن العلم بالأشخاص هو حس وخيال، والعلم بالكليات هو عقل[١٧٥].

وهكذا تميز الموقف الرشدي بالحسم حـين قـرر عـدم الخـوض فـي المسألة حيث يرى أن علم الله للأشياء هو ضرب آخر من العلم لا هو جزئي ولا كلي[١٧٦].

تاسعا: الحيـاة:

وفقا لمنهج الفارابي في التوحيد بين الذات وصفاتها، فإنه يسوى بين الحي والحياة طبقا لتسويته بين العقل والعاقل والمعقول، فالله حي والله حياة، وليس يعنـي هذا القول معنيين متغايرين، بل يدلان علـى معنـى واحـد حيـث يقـول "فإن معنـى الحي أنه يعقل أفضل معقـول بأفضل عقـل، أو يعلـم أفضـل معلـوم بـأفضل علـم، كما يقال لنا أحياء أولا إذ كنا ندرك أحسـن المدركات بأحسن إدراك ... فما هـو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم فهو أحرى أن يكون حيا"[١٧٧].

فكأن الفارابي يلجأ في برهنته على القول بأن الله حي بأننا إذا كنا نقول على أنفسنا أننا أحياء حين ندرك أحسن المدركات، ونحسن بأحسن إدراك، فإن الله بالأحرى لابد أن يكون حيا لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك. بل إننا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان كالنبات مثلا، فأولى بنا أن نضيفها على الله تعالى لأن وجوده اسمى وأرقى وجود[١٧٨].

عاشراً : العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور:

لما كان الكمال الإلهي مباينا لكل كمال، كانت عظمته ومجده وجلاله مباينًا لكل ذي عظمة ومجد، وكانت عظمته ومجده الغايات فيما له من جوهره لا في شيء آخر خارج عن جوهره، فهو ذو عظمة في ذاته، وذو مجد في ذاته أجله غيره أو لم يجله، عظمه غيره أو لم يعظمه، مجده غيره أو لم يمجده[١٧٩]. فهذه الصفات في ذاته لم يستفيدها من غيره. أما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا هم لنا بأعراضنا لا بذاتنا، وللأشياء الخارجة عنا، لا في جوهرنا.

أما اللذة والسرور والغبطة فإنها تنتج وتحصل بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم، فاللذة التي يلتذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها، وندري مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة إلى ما نجده من اللذة عندما تكون قد أدركنا ما هو عندنا أكمل وأبهى إدراكا، وأتقن دائما. إما بإحساس، أو تخيل، أو بعلم عقلي، فإنا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن أنه فائت لكل لذة في العظم ... وإن كانت تلك الحال منا يسيرة البقاء سريعة الدثور[١٨٠].

حادي عشر : أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول:

يقول الفارابي "والعاشق منه هو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا، فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال، وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق. فليس العاشق منا هو المعشوق، فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره، أو لم يحبه، عشقه غيره، أو لم يعشقه[١٨١].

فالله إذن محبوب لذاته، معشوق لذاته ولا يؤدي هذا إلى كثرة في ذاته، إذ أننا في ذاته تعالى لا نفرق بين ذات وموضوع ....، أما بالنسبة لنا فإننا لابد أن نفرق بين طرفين " طرف أول هو الذات المدركة، وطرف ثان هو الموضوع الذي ندركه أو نحبه أو نعشقه كما نقول مثلا : أن زيدا (الذات) يعشق الفضيلة (الموضوع)[١٨٢].

الله إذن أعظم عاشق وأعظم معشوق، وليس له مثيل فـي عشقه هـذا، ولكـن يجب أن نفرق بين موقف الفارابى وموقف أرسطو فيما يتعلـق بصفة العشق بـالذات. إذ أنها قد أخذت شكلا آخر عند الفارابى.

لقـد كـان مجمـل الرأى الأرسـطى أن آلهـة اليونـان تحـرك ولا تتحـرك وهـى تعشـق ذاتـها عشقا كـاملا، وتتأمل ذاتـها دائمـا وأبـدا خـارج نطـاق الزمـان والمكـان ويعشقها العالم كغاية فحسب، فهى آلهة لا تهتم بغير مصالحها.

ورغم اهتمام الفارابى بنظرية العشق هذه واعتبارها الأساس الذى تتطلع به الكائنات إلى وجودهـا، إلا أن الفـارابى بحكـم مؤثـرات دينيـة لا يوافـق أرسـطو فيمـا ذهب إليه. فإله الفارابى فـاعل ومريـد وغايـة معـا، كمـا أن تجلـى الخـير المطلـق مـن حيث كونه معشوق هو علة كل وجود. فنظرية العشق عند الفارابى رغم أنه لم يفصـل فيها القول وإنما أوجزها كعادته، تنهض على مشاركة تامة للموجودات كافة بدءا مـن الهيولى الأولى والأجسام غير الحية، وانتهاءا بالأجرام السماوية. حيث نجـده يؤكـد أن وجـود الكائنـات إنمـا يرجـع إلـى عشـقها الغريـزى ونزوعـها الطبيعـى وهـى تتـدرج جميعا فى سلسلة متتابعة فتتبـادل صفـة العشـق والمعشـوق حتـى تقرب إلـى المعشـوق الأول. وتلك هى غاية الشوق التى يصل إليها الإنسان بعشقه لذاته تعالى.

كما أن الفارابى لا يوافق أرسطو فـى اعتبـار أن المـادة. تشـتاق إلـى الصـورة اشتياق الأنثى للذكر، إذ أن الفارابى لا يجوز أسبقية العلة علـى معلولهـا فـى الطبيعـة، كما أنه لا يجـوز فصـل الهيـولى عـن الصـورة إلا فـى الذهـن. فمـن أيـن يحـدث هـذا التطلع الغريزى والشوق الدائم من قبل الهيولى للصورة؟[١٨٣].

يعتقد الفارابى أن العشق سارى المفعول بين الكائنات جميعـا وبيـن الصـورة والمادة أيضا، ولكن لا فى المرحلة التى جعل أرسطو من الهيولى محض اسـتعداد لا غير، وإنما فى حالة الهيولى المدركة فى هذا العالم وتحولها من حال إلى حال ومن صورة إلى أخـرى، ومـن تطلـع للخـير الجزئـى إلـى الخـير الكلـى، فالمـادة تشـتاق للصورة، والعالم يتحرك شوقا نحو الله الكـامل. وفـى ذلـك يقـول الفـارابى "الخير ما تشوقه كـل شـىء فـى حـدة ويتـم وجـوده أى رتبتـه وحقيقتـه مـن الوجـود كالإنسـان والفلك مثلا فإن كل واحد منهما إنما يتشوق مـن الخـير مـا ينبغـى لـه ومـا ينتـهى إليـه حـده، ثـم سـائر الأشـياء علـى ذلـك" [١٨٤]. كمـا يؤكـد الفـارابى ذلـك بقولـه "اتصـال الحركات المستديرة سـببه الإرادات المتصلـة، ويكفـى فيـها محـرك واحـد علـى سـبيل العشـق وذلـك المحـرك هـو طلـب الكمـال"[١٨٥]، وهـذا يعنـى أن كـل واحـد مـن الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا، وأن الخير المطلق يتجلى لعاشـقه فهـو علة كل وجود.

وهكذا يعدد لنا الفارابى صفات واجب الوجود مركزا على بيان أنها على نحو آخر غير ما نعهده فى سائر الموجودات الأخرى، إنه ينظر إلى واجب الوجود حين يتحدث عن صفاته من جهة ذاته ومن جهة مباينته للموجودات الأخرى.

يقول الفارابى ملخصا أهم صفاته تعالى: "هو واحد وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول. ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة، والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده"(١٨٦).

مما سبق يتبين لنا كيف اعتمد الفارابى فى استدلاله على وجود الله على مجموعة من الأدلة الكونية والعقلية إلا أننا لاحظنا أنه اهتم اهتماما كبيرا بالأدلة العقلية، وقد كان من أوائل الذين استخدموا هذا النمط من الاستدلال على وجود الله، ما ذلك إلا لأنه اعتبر أن الاستدلال بالأدلة الكونية على وجوده تعالى إنما يناسب العامة ويتمشى مع الفكرة البسيطة السهلة التى تلائم عامة المؤمنين. أما الأدلة العقلية فإنها تناسب الخاصة الذين يعتبرون أن الاستدلال عليه تعالى بالفكر أفضل وأشرف من الاستدلال بالحوادث أو الموجودات على وجوده تعالى.

وقد كتب لهذه الأدلة "كونية كانت أو عقلية" الذيوع والانتشار وبحيث أصبحت تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها، كما تخللت فلسفة العصور الوسطى عند اللاتين.

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، كان لابد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا تناول الفارابى موضوع الصفات – إذ أنها تعتبر الوسيلة التى عن طريقها نعرف ذات الله – وقد ذهب الفارابى فى مذهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما القول بوجود صفات إلهية مستقلة عن الذات. ومن هنا فقد كان مبدأ أن الصفة هى عين الذات المستعار من المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابى الإلهية التى تبغى فى صورتها النهائية تأكيد معنى التوحيد فى أرقى صورة.

وما أن ينتهى الفارابى من حديثه عن الصفات حتى يبدأ فى التساؤل عن كيف صدر عن الله (الواحد) الموجودات (المتكثرة المتعددة) – وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة؟ أم أنه لابد أن يصدر عن الواحد واحد. هذا ما سنجيب عنه فى الفصل القادم من دراستنا للإلهيات.

المصادر والمراجع

١- يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٣٥.

٢- ول ديورانت : قصة الحضارة جـ٣ ص ٩٢-٩٣.

٣- د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص٢١.

٤- المعتبر في الحكمة : جـ ٣ ص ٦٩.

٥- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية : جـ٢ ص٨١.

٦- د. عاطف العراقي : ثورة العقل ص١١٣.

Robert Hammond: The Philosophy of Al-Farabi and its influence on medical thought, P. 29.

٧- فصوص الحكم فص ٥٥ ص٤٧، فص ٥٨ ص ٤٨.

٨- الشهر ستاني: الملل والنحل. قسم أول ص ٣٧، د. إبراهيم مدكور. الفلسفة الإسلامية: جـ ٢ ص٨٤، د. أحمد صبحي: في علم الكلام ص ١٣٦.

٩- د. عاطف العراقي : ثورة العقل ص٩١.

١٠- د. حسام الألوسي : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص١٠٠.

١١- د. خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص٣٨ - ٣٩.

١٢- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٢ - ٨٤.

١٣- المرجع السابق: ص ٨٣، د. عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨.

١٤- أرسطو : تفسير مقالة اللام ص ١١٤ ترجمة اكسفورد (ونود أن نشير إلى أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو قد لعب دورا هاما في تشكيل العقلية الفلسفية الإسلامية وطبعها بطابع يوناني خاص وهو الكتاب الذى عكف على درسه وتفسيره وتلخيصه والتعليق عليه كل من الكندى، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والرازى الطبيب، وبهمنيار ابن المرزبان وكثير من فلاسفة الإسلام (ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام. أبو العلا عفيفي. مجلة كلية الآداب ص ٩٠) وقد قام بترجمتها إلى العربية وفقا لما ورد عند ابن النديم والقفطي: بشر ابن متى (الفهرست ص ٢٥١، تاريخ الحكماء س ٤١-٤٢).

أما عن الشروح القديمة على مقالة اللام، فالظاهر أن العرب قد عرفت شرحي الإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس ونقلتهما إلى العربية، وقد ذكر الفارابي في رسالته في "الإبانة عن غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة" وفي قوله ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب (أى كتاب ما بعد الطبيعة) على وجهة كما هو لسائر الكتب، بل أن وجد

فلمقاله اللام للإسكندر غير تام، ولثامسطيوس تامًا. وأما المقالات الأخرى، فإما لم يشرح، وإما لم تبق إلى زماننا. فالفارابى لا يشك فى وجود شرح للإسكندر وشرح لثامسطيوس وإن كان يشك فى وجود شرح تام لكتاب ما بعد الطبيعة برمته. والراجح أنه لم يصل إلى العرب من شرح الإسكندر وثامسطيوس سوى تفسير مقالة اللام _مجلة كلية الآداب. ص ٩٢).

انظر أيضا : د. عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص١٩٨ ص ٢٠١.

١٥- أفلوطين عند العرب : ص ١٣٤ – ١٣٧.

١٦- من أفلاطون إلى ابن سينا : ص ٧٦ – ٧٧.

١٧- ص٢٦، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص٤١٣، د.جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٧.

١٨- د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٢٠٣، ص٤١٢.

١٩- د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص ١٨-١٩، وعبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص ٤٢٣.

٢٠- عباس محمود العقاد: الله. ص٢٠٩.

٢١- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢، ص٧٩، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ٩٥ (ونود أن نشير إلى أن الفارابى لم يحدد أسماء لهذه الأدلة، ولا يفصل بين دليل وآخر، ولكننا استطعنا استخلاص هذه الأدلة من واقع ما عثرنا عليه من أفكار فى ثنايا كتبه ورسائله، وبحيث يمكن القول بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله، والقول بعدد لهذه الأدلة، وتحديد أسماء لها إنما هى محاولة من جانبنا).

٢٢- يوجين أ مايرز : الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٨ – ٢١.

٢٣- رسائل الكندى الفلسفية: المقدمة ص ٧٥ – ٧٦ تحقيق د. عبد الهادى أبو ريده، وانظر أيضا داخل الرسائل: رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص٢٠٧، د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص٦٧.

٢٤- د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٤٣٤، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص٤١٣.

٢٥- الفارابى : فصوص الحكم فص ١٤ ص ٣٤ – ٣٥.

٢٦- سورة فصلت : آية ٥٣.

٢٧- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام. هامش ص ١٩٢.

٢٨- أرسطو: ما بعد الطبيعة. مقالة اللام. ترجمة اكسفورد. مجلة كلية الآداب ص ١١٣. وانظر أيضا: ص ١٠٧ من نفس المقالة.

٢٩- الفارابي عيون المسائل ص ٢٧، وانظر د. الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٥٨. ويرى أن المقارنة الحديثة تجعله من الحكماء الطبيعيين رغم أن ابن سينا وأيضا الغزالي في تصنيفه للفلاسفة في تهافته وفي المنقذ من الضلال يعتبرون أرسطو من الفلاسفة الإلهيين.

٣٠- الفارابي : عيون المسائل ص٢٣، انظر أيضا: عباس محمود العقاد : الله ص ٢١٣.

٣١- عيون المسائل: ص ٢٣، وانظر أيضا يوجين أ مايرز : الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٨-١٩.

32- Ross. Aristotle, P. 183.

٣٣- د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي ص ٤٦ – ٤٧ ضمن (الفارابي والحضارة الإنسانية).

٣٤- د. محيي الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٣١.

٣٥- ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤.

وانظر أيضا: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٨٣ : ص٢٨٧ وأيضا (E.) Gilson : History of Christian Philosophy. P. 221

٣٦- جـ١ مسألة ٢. مادة ٣. ص ٢٤ ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٨-١٩ انظر أيضا. دلالة الحائرين جـ٢ ص ٢٦٩ – ٢٧٢.

٣٧- انظر: ابن باجة: كتاب النفس ص ٢٥، ابن الطفيل: حي بن يقظان ص ٩٦ – ٩٧، د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ١٣٥.

٣٨- ابن سينا : شرح مقالة اللام لأرسطو (ضمن أرسطو عند العرب) ص٢٣.

٣٩- الفارابي فصوص الحكم. فص ٤٨ ص ٤٣ وانظر أيضا "دي بور" : تاريخ الفلسفة في الإسلام هامش ص ١٩٣ – ص١٩٤.

٤٠- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢، أيضا عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابي ص ٧٢ – ٧٣.

٤١- الفارابي : مبادىء الموجودات ص ٤٧ – ٤٨، شرح رسالة زينون: ص ٣. تحصيل السعادة ص ٦٢ – ٦٣.

٤٢- د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨، ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ٢ ص ٣٢٧ – ص ٣٤١..

٤٣- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٥، مبادىء الموجودات ص ٤٣.

٤٤- رسالة الملة الفاضلة ص ٣٣ ضمن رسائل فلسفية تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

٤٥- التعليقات : ص ١٢، حسين آتاى: نظرية الخلق ص ٥٣، أبو البركات البغدادى : المعتبر في الحكمة جـ ٣ ص ٤٣ – ٤٨، عيون المسائل: ص٢٣.

٤٦- فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٧.

٤٧- د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨

Ross, Aristotal, Vol. II P. 206.

وانظر أيضا الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٨٣ –٨٤، ابن سينا. الشفاء الإلهيات جـ ٢ ص ٢٧٧ – ص ٢٧٨، رسائل الكندى الفلسفية رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون ص ٢١٦، د. عاطف العراقي: الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل ص ١٣٥ – ١٣٦.

٤٨- خلاصة اللاهوت: جـ ١ مسألة ٢ مادة ٣ ص ٢٥ ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٩.

٤٩- الفارابى : التعليقات ص٩.

٥٠- رسائل الكندى الفلسفية : مقدمة د. عبد الهادى أبو ريده ص ٨٠ (٢) : ص ٨٠ (٣).

٥١- عيون المسائل : ص ٣٠.

٥٢- د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٢٧ –١٢٨، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨، أفلاطون: المأدبة. فلسفة الحب. ترجمة وليم الميرى ص٧٠.

٥٣- الفارابى فصوص منتزعة. فصل ٣٧ ص ٥٤.

٥٤- د. عاطف العراقي: أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ٨٥ – ٨٦ (ضمن كتاب دراسات فلسفية).

٥٥- رسائل الكندى الفلسفية: تحقيق د. أبو ريده. ص ٢١٥.

٥٦- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٧٩ – ١٨٣.

٥٧- د. عاطف العراقي: الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل ص ١٣٧ – ١٤٠، د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٦.

٥٨- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد: ص ٢٧٥ –٢٧٧.

٥٩- الفارابى: فصوص الحكم فص رقم ١٥ ص ٣٥ دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٩٢ – ١٩٣، د. محمد البهي: الجانب الإلهي ص ٤٣٦.

(*) - يقول "دى بور" أن كلمة آنية تدل على الوجود فى مقابل الماهية، وقد انتشر هذا الاستعمال بين العرب من كتاب "العلل" وهو مختارات من كتاب "البرقلس" ولكنه نسب لأرسطو، ويشير "دى بور" إلى أن الفارابى فى كتاب الفصوص يستعمل الآنية

مساوية للهوية ويقول إن الآنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود في مقابل الماهية، ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى آنيات لأن لها وجودا جزئيا بحسب رتبتها في الوجود العقلي أو الجسماني، وإذا كانت الآنيات المعقول باقية ثابتة، فالآنيات الجسمية فانية. دائرة المعارف الإسلامية مقالة عن الآنية. المجلد الملحق ص ٢٤. ويتناول الفارابي في الفصل الأول من الباب الأول من كتاب "الحروف "مسألة "آن" فيقول أن معنى "آن" الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء ... ولذلك تسمي الفلاسفة الوجود الكامل آنية الشيء وهو بعينة ما هيته ص ٦١، والفارابي يستعمل الهوية في معنى الوجود، ويبنيها بأنها عينية الشيء وخصوصيته ووجوده المنفرد له (التعليقات ص ٢١) وعلى هذا فإن هوية الشيء هو وجوده الخارجي، وماهية الشيء هي وجوده الذهني، فإن لكل شيء هوية وماهية بما أن وجود الشيء مغاير لماهيته في "الممكن"، فإن الرجل مثلا إذا أدرك وفهم ماهية الشيء فإنه لا يعتبر أنه أدرك وجوده أو هويته. فإذا كان إدراك الوجود لا يستلزم ولا يستتبع مفهوم الماهية، فهو ليس بنوع ولا جنس ولا فصل ولا عرض لها منطقيا. فإذا أدركنا ما هية الإنسان فليس حتما أن ندرك نتيجة لذلك وجوده (فصوص الحكم ص ٣١). وذلك خلافا لأرسطو. فإنه لا يفرق بين الماهية والوجود وعنده الذى يدرك ماهية الإنسان يدرك وجوده (ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة ص ٨٢٣ – ٨٣٣). كذلك الكندي الذي يرى أنه من التناقض القول بماهية غير الوجود، بل هما شيء واحد لأن وجود الشيء هو ماهيته وماهية الشيء هي وجوده وليس أحدهما علة للآخر. (د. الألوسي : فلسفة الكندي ص ١٢٤).

٦٠- الدعاوى القلبية: ص٣، عيون المسائل: ص٢٣ وانظر أيضا د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص٤٠٩.

٦١- الحروف : ص٢١٨.

٦٢- المرجع السابق: ص٢١٩.

٦٣- المرجع السابق.

٦٤- فصوص الحكم. فص ٢. ص٣٢.

٦٥- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٣ : ١٢٤، أيضا. تهافت التهافت: القسم الثاني ص٥٩٧ – ٥٩٩.

66- Hamui (R.) : Al – Farabi's philosophy and its influence on scholasticism, P. 32.

وأنظر أيضا

- Hammond (R.) : The philosophy of Al – Farabi, P. 19.

٦٧- دلالة الحائرين: جزأ ١، ص ١٣٧ –١٣٨.

٦٨- مقدمة كتاب دلالة الحائرين.

٦٩- مقاصد الفلاسفة: ص ٢١١ وانظر أيضا تهافت الفلاسفة: ص ١٠٥.

٧٠- الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص ٧٨.

٧١- ابن رشد تهافت التهافت: ص ٥٩٥.

٧٢- عيون المسائل : ص ٢٢، د. حسين آتاى: نظرية الخلق ص ٤١- ٤٢.

٧٣- عيون المسائل : ص ٢٢-٢٣.

٧٤- د. مدنى صالح: من أسس الميتافيزيقا إلى الحتمية السببية (مجلة المورد . المجلد الرابع . العدد الثالث. ص١١ عام ١٩٥٧).

٧٥- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٣٧ (وقد سمى جولد زيهر هذا المفهوم الجديد بواجب الوجود النسبى، إلا أن نصوص الفارابى تؤكد أنه واجب الوجود بغيره. ويؤكد جولد زيهر أن الفارابى لا ابن سينا هو الذى التمس المخرج من المأزق الذى ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معولا للعلة الأولى الواجبة وذلك بأن أحدث مقولة جديدة هى "الواجب الوجود النسبى الذى يدخل فى مقولة الممكن).

٧٦- ثورة العقل: ص ٦٩، د. موسى الموسوى: من الكندى إلى ابن رشد ص٩٧.

٧٧- د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى ص ٤٣.

٧٨- المباحث الشرقية : جـ ١ ص ١٢٥.

٧٩- د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى ص ٤٥.

٨٠- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات. القسم الثالث ص ٤٨٢.

٨١- معارج القدس: ص ١٩٢ وانظر أيضا د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص ١٤٩.

٨٢- الغزالى: إحياء علوم الدين. جـ١ ص ٩٤.

٨٣- المعتبر فى الحكمة: جـ ٣ ص ٢٢- ٢٣.

٨٤- دلالة الحائرين: جـ ٢ ص ٢٦٠.

٨٥- المرجع السابق: ص ٢٧٤.

٨٦- المرجع السابق: ص ٢٢١.

٨٧- خلاصة اللاهوت: جـ ١ مسألة ٣ مادة ٣ ص ٢٥-٢٦ ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى ص ٢١.

٨٨- د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٢١٠، ثورة العقل: ص ١١٣، تهافت التهافت : قسم أول ص ٣٣٢ – ٣٣٣.

٨٩- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٣٣٣- ص ٣٣٦.

٩٠- المرجع السابق : ٣٣٧.

٩١- د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٣.

٩٢- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. هامش ص٢١٧.

٩٣- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

٩٤- د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٨١.

٩٥- د. التفتازاني : علم الكلام. ص ١١٢ - ص ١١٦، الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢١٦ - ٢١٧، د. أحمد صبحي. في علم الكلام ص ١٢٧، ص ٢٦٤.

٩٦- د. محمد أحمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع ص ١٤٣ - ١٤٤، ابن سينا. الشفاء : جـ٢ فصل الإلهي ص ٣٤٣، ص ٣٤٤.

٩٧- آراء أهل المدينة: ص ٨-٩.

٩٨- فصوص الحكم : فص ٤٥ ص ٤٢ (وكلمة "ذات" التي نطلقها على الله والتي وردت في نص الفارابي هي أصح الكلمات، لأنها تعبر عن الحقيقة الإلهية، وتمنع كثير من اللبس الذي يتطرق إلى معناها في اللاتينية ، فهي تدل على الجوهر الذي تضاف إليه الأوصاف، وتدل على الكائن الذي يملك صفاته فهو ذو تلك الصفات (المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية ص ٨٧). وكثيرا ما يطلق عليه الفارابي "واجب الوجود بذاته" أو "الواجب لذاته" شرح رسالة زينون ص ٣، التعليقات ص ٩ ويقول "فإن قولنا في الشيء أنه بذاته قد يقال على ما وجوده لا ينسب أصلا لا لفاعل، ولا مادة، ولا صورة، ولا غاية أصلا، ووجود ما هذه صفته يلزم ضرورة متى يترقى بالنظر إلى أسباب الأسباب. وكانت متناهية العدد في الترقي، وكل مستغن عن غيره في وجوده وفعله أو في شيء آخر مما هو له أو به أو عنه يقال أنه بذاته "الحروف ص ١١٠.

٩٩- سعيد زايد: الفارابي ص ٣٩، فصوص الحكم: فص ٧، فص ٨ ص ٣٣.

١٠٠- التعليقات: ص ٤-٥.

١٠١- المرجع السابق: ص١٤، وانظر أيضا "تاريخ الفلسفة العربية" جـ ٢ ص ١١٠ - ١١١، آراء أهل المدينة ص ١٤.

١٠٢- الله : ص ٢٠٩.

١٠٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٤، د. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٣٣٠.

١٠٤- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٤ - ١٥.

١٠٥- فصوص الحكم: فص ٤٥ ص ٤٢.

(*) - سورة ق: آية ١٦.

(*) - سورة الأنعام: آية ١٠٣.

(*) - سورة الشورى: آية ١١.

١٠٦- د. محسن عبد الهادى: كتاب الملة ص ٨٠.

١٠٧- الجمع بين رأيبى الحكيمين: ص٢٧ - ٢٨، اوليرى: الفكر العربى. ص ١٦٤- ١٦٥ حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ١١١، ابن رشد: مناهج الأدلة تحقيق د. محمود قاسم ص ٤٠، د. عرفان عبد الحميد: الفلسفة فى الإسلام ص ٢٥١.

١٠٨- فصوص الحكم: فص ٨ ص ٣٣.

١٠٩- ثورة العقل: ص٩٩.

١١٠- عيون المسائل: ص ٢٣.

١١١- مبادىء الموجودات: ص ٤٣ - ٤٤، فصوص الحكم، فص ٧ ص ٣٣. انظر أيضا ابن سينا: الشفاء ص ٤٥ - ٤٧، ابن ميمون: دلالة الحائرين جـ ١ ص ١٣٨ - ١٣٩.

١١٢- ابن رشد: مناهج الأدلة. تحقيق د. محمود قاسم ص ٣٠، الدعاوى القلبية: ص ٣.

١١٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: هى ص٤٠، مبادىء الموجودات: ص٤٣.

١١٤- رسائل الكندى الفلسفية: المقدمة ص ٨٠.

١١٥- ابن رشد: مناهج الأدلة. تحقيق د. محمود قاسم: ص٣٠ (ونود أن نشير إلى أن معنى "الواحد" عند المتكلمين هو ما لا يصح انقسامه، غير أن "الباقلانى"، "وابن فورك قد أضافا معنيين آخرين للواحد هما: من لا نظير له، من لا ملجأ ولا ملاذ سواه. ويلاحظ أن المعنى الأخير ليس من مفهوم الواحد، وإنما هو من مفهوم "الصمد" غير أن "الجوينى" يرى أن هذه المعانى الثلاثة ولا يستقيم فى رأيه الاعتقاد بوحدانية الله دون الإيمان بهذه الأركان الثلاثة. الشامل ص ٣٤٥. ثم يذكر نفس دليل التمانع لدى الأشعرى للتدليل على وحدانيته. "لمع الأدلة" ص ٨٦. نقلا عن كتاب د. أحمد صبحى. علم الكلام ص ٥٧٦ هامش)

(*) - ألف الغزالى (ت ٥٠٥هـ) كتاب "تهافت الفلاسفة" بعد دراسته للفلسفة ما يقرب من ثلاث سنوات، وقد قصد من هذا التأليف إثبات تناقض الفلاسفة فى آرائهم، وعجزهم عن الوصول إلى الحقيقة فى بعض المسائل. وقد كشف عن ذلك فى عشرين مسألة تنصب ثمان منها على مشكلة الألوهية وحدها، وقد ذكر أن أكثر أغاليطهم تقع فى الإلهيات، وأن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا يكفرهم فى ثلاثة منها، ويبدعهم فى سبعة عشر (تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا ص ٦٠ - ٦٦).

ورغم نقد الغزالي لفلاسفة الإسلام، إلا أنه في معرض نقده لهم أشاد برؤسائهم وهم الفارابي وابن سينا إذ يقول : "أن الفارابي وابن سينا من بين المتفلسفة في الإسلام خير من فهم أرسطو ... وأقومهم بالنقل والتحقيق ... فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال))

ولما كان الإنسان لا يعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقد ولا من أصدقائه فحسب فكلاهما مبالغ، بل من كليهما. لذا فقد صار لزاما علينا حين نعرض نقد الغزالي للفارابي أن نعرض الرأى المناهض له وهو رأى خصمه ابن رشد، والذى عرضه في كتاب له بعنوان "تهافت التهافت" وقد ألفه بعد وفاة الغزالي بنحو مائة عام. فأعاد للفلسفة مكانتها التي قد ضاعت بسبب هجوم الغزالي عليها، كما أننا وجدنا فريقا ثالثا حمله الإنصاف على أن يقول كلمة حق كما صنع "علاء الدين الطوسي" في كتابه "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" وخواجه زاده "في كتابه "تهافت الفلاسفة" وإن كانا لم يخرجا عن الخط الكلامي الذى سار فيه الغزالي من قبل.

١١٦- الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١١٧.

١١٧- المرجع السابق: ص ١٥٠.

١١٨- الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٢٤٠، أيضا الغزالي: تهافت الفلاسفة ص١٥١ – ص١٥٧.

١١٩- الطوسي: الذخيرة ص ١٨٥.

١٢٠- خواجه زاده: تهافت الفلاسفة ص ٣٩.

١٢١- المرجع السابق: ص ٤٠.

١٢٢- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٤٦٨.

١٢٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٥، ومبادىء الموجودات : ص ٤٣، انظر أيضا أرسطو: مقالة اللام. ترجمة اكسفورد ص ١١٨.

١٢٤- آراء أهل المدينة: ص٥ (ونود أن نشير إلى أن فكرة التام قد أشار إليها أفلوطين في تساعياته في الميمر الخامس من كتاب "أثولوجيا" حيث قال: إن كل فعل فعله البارى الأول فهو تام كامل لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى، ولا ينبغى لمتوهم أن يتوهم فعلا من أفاعيلها ناقصا لأن ذلك لا يليق بالفواعل الثواني أعني العقول، فبالحرى أن يليق بالفاعل الأول" ضمن كتاب أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوى ص٦٨).

١٢٥- د. عاطف العراقي : ثورة العقل ص ١٠٠ وأيضا مبادىء الموجودات : ص ٤٤-٤٥.

١٢٦- د. صالح مدني: من أسس الميتافيزيقيا إلى الحتمية السببية. مجلة المورد. المجلد الرابع. العدد الثالث ص ١٢.

١٢٧- د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٥.

١٢٨- د. صالح مدني: من أسس الميتافيزيقيا إلى الحتمية السببية ص ١٣.

١٢٩- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢-٣، ٦. ثورة العقل: ص ١٠٠ - ١٠١. وانظر أيضا موسى بين ميمون: دلالة الحائرين جـ ٢ ص ٢٧٤.

١٣٠- آراء أهل المدينة : ص ٨.

١٣١- الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص ١٣٠، الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٧٣.

١٣٢- الغزالي : تهافت الفلاسفة: ص ١٧٢.

١٣٣- الطوسى . الزخيرة: ص ٢٠١ : ص ٢٠٣.

١٣٤- الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص ٤٠ - ٤١.

١٣٥- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٩١ - ٥٩٣.

١٣٦- الغزالي : تهافت الفلاسفة: ص ١٧٣.

١٣٧- الغزالي : تهافت الفلاسفة: ص ١٧٤.

١٣٨- الطوسى . الذخيرة: ص ٢٣١ : ص ٢٣٩.

١٣٩- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦١٤.

(*)- سورة الأنبياء : آية ٢١،٣٠.

(*)- سورة فصلت: أية ٤١،١١.

١٤٠- د. أحمد صبحي: علم الكلام ص ٤٧١.

١٤١- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٣.

١٤٢- الدعاوى القلبية: ص٣.

١٤٣- الجمع بين رأيبى الحكيمين: ص ٢٨، فصوص الحكم: فص ٥٣ ص ٤٦، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٣.

١٤٤- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٣.

١٤٥- المرجع السابق: ص٣، ١١.

١٤٦- الكندى: رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة ص ٢١٥ (ضمن رسائل الكندى الفلسفية)

١٤٧- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١١.

١٤٨- د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب ص ٢٩.

١٤٩- أرسطو : مقاله اللام ص ١٣٠ - ١٣١.

١٥٠- مقتطفات من التاسوعة الخامسة من تاسوعات أفلوطين (رسالة فى العلم الإلهى منسوبة إلى الفارابى ص ١٧١ (ضمن أفلوطين عند العرب: تحقيق د. عبد الرحمن بدوى).

١٥١- السياسة المدنية: ص٣٥، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٠.

١٥٢- التعليقات : ص ١٢، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية : ص ٤٩٨، دلالة الحائرين جـ ١ ص ١٦٩.

١٥٣- د. أحمد صبحي : في علم الكلام ص ١٢٧، د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص١٠٢.

١٥٤- الفارابى: فصول منتزعة ص ٨٩.

١٥٥- آراء أهل المدينة: ص١١، ثورة العقل : ص ١٠٢.

١٥٦- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ص ٤٦٧ – ٤٦٨.

١٥٧- فصوص الحكم: فص ١٠ ص٣٤.

١٥٨- الجمع بين رأيبي الحكيمين: ص ٢٥.

١٥٩- فصوص منتزعة : فصل ١٦ ص ٨٩ – ٩١.

١٦٠- فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٦. وانظر أيضا د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤١٢ : ص ٤١٣.

١٦١- فصوص الحكم : فص ٨ ص ٣٣.

١٦٢- شرح رسالة زينون: ص٦، ومبادىء الموجودات: ص ٣٤، والتعليقات : ص ٢٤.

١٦٣- د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص ٤٩٨ – ٤٩٩، ابن سينا: الشفاء الإلهيات: جـ ٢ ص ٤١٥.

١٦٤- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١١.

١٦٥- عيون المسائل : ص ٣٠، التعليقات: ص ١٢، الجمع بين رأيبي الحكيمين: ص ٢٥.

١٦٦- فصوص منتزعة : فصل ٨٧ ص ٩١

١٦٧- التعليقات: ص ١٨.

١٦٨- فصوص منتزعة : فصل ٣٧. ص ٥٤ وانظر أيضا : د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقي العربى (ماهية الشر) ص ٨١.

١٦٩- عيون المسائل : ص ٣٠-٣١، عباس العقاد: الله ص ٢٢٠، د. محى الدين الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. هامش ص٣١.

١٧٠- ابن سينا: الشفاء . جـ ٢ ص ٤١٧ – ٤٢٢، ابن سينا : الرسالة العرشية. ضمن سبع سبع رسائل ص ١٨.

١٧١- الغزالي تهافت الفلاسفة: ص١٩٩.

١٧٢- المرجع السابق: ص ٢٠١.

١٧٣- الطوسي: الذخيرة ص ٢٧٣.

١٧٤- الطوسي: الذخيرة ص ٢٧٤.

١٧٥- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٠٠ - ٧٠١.

١٧٦- ماجد فخري: ابن رشد: ص ٨٩.

١٧٧- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١٢.

١٧٨- المرجع السابق: ص ١٣.

١٧٩- آراء أهل المدينة: ص١٦، مبادىء الموجودات : ص ٤٥.

١٨٠- آراء أهل المدينة: ص١٦ - ١٧، د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٣٠ ، وانظر أيضا ابن سينا النجاة ص ٤٠٠.

١٨١- آراء أهل المدينة: ص١٨، مبادىء الموجودات : ص ٤٧.

١٨٢- ثورة العقل: ص ١٠٥.

١٨٣- ثورة العقل: ص ٢١٣ (يشير د. عاطف العراقي إلى أن لفظه العشق "عشق الله لذاته". أخذها ابن سينا عن الفارابي، وقد أشار إلى ذلك الطوسي في شرحه للإشارات والتنبيهات حين قال: إن ابن سينا لم يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ – لفظ العشق – وإن كان غير مستعمل عند الجمهور – لأنه مستعمل عند الإلهيين من الحكماء. ويرجع د. عاطف العراقي أنه يقصد بالحكماء الإلهيين. الفارابي أساسا. الطوسي ص٧٨٤).

١٨٤- التعليقات: ص ٢٣.

١٨٥- التعليقات: ص١٤.

١٨٦- عيون المسائل: ص ٢٣ – ٢٤.

الفصل السادس

"صلة الله (تعالى) بالعالم في فلسفة الفارابى "

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

تمهيــد.

أولا : الفارابى فى مذهبه فى الفيض.

القسم الأول : المصادر الأولية.

القسم الثانى : المصادر الثانوية.

ثانيا : أهم الأسس التى قام عليها.

ثالثا : الفيض عند الفارابى وبيان كيفية صدور الموجودات.

أولا : المستوى الذوقى.

ثانيا : المستوى العقلى.

رابعا : نقد مشكلة الفيض الفارابية.

خامسا : الفارابى بين قدم العالم وحدوثه.

سادسا : أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابى فى قدم العالم.



تمهيد:

إذا كان الفارابى قد تناول فى الفصل السابق أدلة وجود الله، واهتم بإثبات عدد من الصفات لذاته تعالى وخاصة صفة الوحدانية، فلم يكن هذا الاهتمام سوى تمهيد يوضح به علاقة الله بالعالم وكيفية صدور الكثرة عن الله الواحد.

ولقد كانت العلاقة بين الله والعالم هى أدق علاقة حيرت عقول الفلاسفة قديما وحديثا، وما ذلك إلا لأنها العلاقة بين الواحد والكثير، بين الثابت والمتغير، بين اللا مادى والمادى، بين القديم والحادث. ومع أن الأديان قدمت للبشرية فكرة "الخلق من العدم" ووجدت فيها النفوس البشرية حلا لمشكلة بداية العالم، إلا أن العقول المفكرة لم تجد فيها ضالتها المنشودة فتركت العنان لأفكارها، فحارت عقولهم وتاهت نفوسهم فيها منذ القدم ولا تزال حتى الآن معضلة الفلسفة الكبرى، وما ذلك إلا لأن نطاق العقل غير قادر على الإحاطة بهذه المسألة أو ببعض أجزائها نظرا لأن أحد طرفى هذه العلاقة وأعنى به "الله تعالى" ليست ذاته تعالى معلومة لنا علما مباشرا. ومن هنا تعددت وجهات نظر الفلاسفة، وظهرت المذاهب الفلسفية المختلفة لتفسير هذه العلاقة.

وبينما عولجت هذه المسألة فى المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعى، عولجت فى مدرسة الإسكندرية وفى العالم الإسلامى داخل نطاق العقيدة الدينية، ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فإن مغزاها قد تغير تغيرا تاما وأصبح هدف مدرسة الإسكندرية كما أصبح هدف مفكرى الإسلام من بعد، بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية. وفى نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبنيان الفلسفى بأسره.

كان الصدور أو الفيض إذن هو الحل الأمثل من وجهة نظر الفارابى لتفسير هذه العلاقة (أى علاقة الله بالعالم أو الكون) ليس هذا فحسب، وإنما استطاع عن طريقها حل مشكلة الوحى والمعرفة.

فمن إثباته لوجود الله عن طريق فكرة الوجود نفسها (الأدلة العقلية) وإضفائه كل ما ينبغى له تعالى من صفات الكمال وعلى رأسها الوحدانية، والعقل، والوجود، قد مكنه من حل تلك المشكلتين مستندا إلى مذهبه فى الفيض أو الصدور. إذ أن اصطناع الجدل النازل عند تحليل العالم الإلهى، وبيان تراتب

العقول من العقل الأول (الله) إلى العقل العاشر (الفعل الفعال)، واصطناع الجدل الصاعد عند تركيب العالم السفلى "عالم الطبيعة والإنسان"، ابتداء من الهيولى واجتماع الاسطقسات - حتى الوصول إلى العقل المستفاد كما يوحى به المذهب، واعتبار سلسلة الفيوضات تنتهى إلى الهيولى على المستوى الأنطولوجى، وإلى العقل الفعال على المستوى المعرفى، قد ساعده إلى حد ما على حل بعض المشكلات المتعلقة بعلاقة الواحد بالكثير وكيفية الخلق وكيفية المعرفة.

كان الفيض أو الصدور هو المبدأ الذى استطاع الفارابى من خلاله أن يقول بالقدم والحدوث معا حتى لا يتعرض لهجوم المتكلمين والفقهاء آنذاك. فالله قديم أزلى، وهو السبب الأول، والعالم حادث وهو مركب من العناصر الأربعة، أما الهيولى التى تشكلت منها العناصر فهى قديمة وحديثة معا. هى قديمة لأنها فائضة عن قديم، وهى حادثة لأن هذا الفيض تم بتوسط. فلم يأخذ الفارابى بفكرة الخلق كما قال بها المتكلمين، لأنها تشير إلى الوجود من العدم فقط، بحيث لا يكون فى حاجة إليه بعد ذلك بحيث لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهد من فقدان البناء واستمرار قيام البناء بعده.

كما رفض الأخذ بفكرة الصنع كما قال بها أفلاطون لأنها تجعل من المثل شريكا لله فى عملية الخلق.

كذلك رفض الفارابى فكرة المحرك الغائى كما قال بها أرسطو لأنها تؤدى إلى القول بأن الله لم يخلق العالم، وأنه قديم بالذات والزمان قدم الله. ولا شك أن هذا القول لا يوافق عقيدة المسلم الذى يردد دائما كان الله ولم يكن معه شيء، ثم كان الله وكان العالم معه.

وارتضى الفارابى القول بالفيض واعتبره الحل الأمثل لكثير من المشاكل التى صاحبت الفلسفة فى تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة ومشكلة الشر ... إلخ.

ولقد استطاع الفارابى بعبقريته الفذة أن يسخر أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطو طاليس، وبطليموس الفلكى وأفلوطين المثالى لبلوغ أهدافه وغاياته فى بيان علاقة الله بالعالم ومزج هذه الأفكار بعضها ببعض وبتعاليم الإسماعيلية والصابئة، وصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة فى إطار من التفلسف الدينى -

وخرج بنظرية جديدة فى محيط العالم الإسلامى كان لها أثرها الكبير فيمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين شرقا وغربا.

ومع أن القول بالفيض قد افتتن به عدد لا بأس به من الفلاسفة، إلا أنه لم يسلم من الهجوم والإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالى كما سنوضح ذلك، كما أن الفيلسوف المغربى ابن رشد لم يأخذ به وانتقد الفارابى وابن سينا فى اعتمادهم عليه فى تفسير الخلق.

أولا : مصادر الفارابى فى مذهبه فى الفيض

يكاد يتفق معظم الباحثين على أن الفارابى هو أول من قال بالفيض فى الإسلام، فالمستشرق "دى بور" على سبيل المثال يرى أن الفارابى هو أول من قال بالصدور، وأنه ربما تأثر بالمعلمين النصارى لما فى صدوره من تقسيم ثلاثى. وهذا هو الظاهر، أما فى الجوهر فهى أفلوطينية[1].

ويؤيد "د. أبو ريده" قول "فورمس" بأن الفارابى هو أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية حيث لا يوجد بيان لهذا المذهب فى رسائل الكندى المعروفة[2].

وهذا أيضا ما ذهب إليه د. عاطف العراقى، إذ يرى أننا إذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندى ثم الفارابى، فإننا نستطيع اعتبار الفارابى أول فيلسوف عربى يرتضى لنفسه القول بالفيض، نظرا لأننا لا نجد عند الكندى إلا إشارات موجزه لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتى تبين لنا الصلة بين العالم العلوى والعالم السفلى، بوضع الكندى ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيد تماما عن القول بذلك[3].

وإذا حاولنا من جانبنا الوقوف على مصادر مذهبه فى الفيض فى أصوله العامة، لوجدنا الفارابى يضع أيدينا على بعض هذه المصادر وربما أهمها إذ يقول: "رأيت لزينون الكبير تلميذ أرسطو طاليس، وللشيخ اليونانى رسائل قد شرحها النصارى شروحا، فتركوا بعضها، وزادوا فيها، فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح النص"[4] كما يقول "سمعت معلمى أرسطو طاليس أنه قال إذا صدر عن واحد حقيقى اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين فى الحقائق أو متفقين فى جميع الأشياء ...إلخ[5].

فنصوص الفارابى السابقة تشير إلى "زينون" ويبدو أنه أحد تلاميذ أرسطو، والى الشيخ اليونانى وهو أفلوطين[*]، كنا تشير إلى أرسطو وإلى الدور المسيحى.

وإذا كان "سويت مان" يرى أن أصلها أفلوطينى متأخر[6]، فإن "فالزر" يؤكد ذلك بقوله:

إن أصول أكثر الفلسفات فى الإسلام لا ترجع إلى أرسطو وأفلوطين فقط، بل إلى الشروح المتأخرة. وقد كانت فلسفة الفارابى مرتبطة بمتأخرى فلاسفة الإسكندرية الذين ظهر التأثير الأرسطى الواضح فى آرائهم "كبروقلس" الذى يعرض أربع مراتب للموجودات فى عالم ما بعد الطبيعة وهى:

١- الوحدة التى لا كثرة فيها بوجه.

٢- الوحدة التى تنطوى على كثرة اعتبارية وتسمى (هينادن).

٣- العقل.

٤- النفس الكلية.

وإذا كانت النفس الكلية عند "بروقلس" هى نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس، فإنها توازى عالم الملائكة أو العقل الفعال عند الفارابى، وإن كان هناك فرق بينهما إذ أن النفس الكلية تتصل بكل إنسان فى عالم الحس، بينما الملائكة والعقل الفعال يتصل بالأرواح القدسية وأرواح الأنبياء والمصطفين(٧).

وحقيقة الأمر أن الفارابى وإن كان متأثرا إلى حد كبير فى مذهبه بمدرسة الإسكندرية - إذ أنه عرف أكثر آراء أفلوطين ومنها ما وصله عن طريق غير مباشر أى عن طريق كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس - أقول لم يكن أفلوطين هو المصدر الأساسى لمذهب الفارابى فى الفيض، بل إن الفارابى قد استفاد فى صياغته لهذا المذهب بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطو طاليس، وبطليموس الفلكى، بالإضافة إلى أفلوطين، ونقول مزجا لأننا لا نجد فى أفكار بطليموس على حدة، أو فى مذهب أفلوطين ما يسمح بالقول بالفيض على الصورة الفارابية(٨).

وإن كان بعض الباحثين قد أضافوا إلى هذه المصادر السابقة مؤثرات أخرى كعناصر الصابئة الحرانيين، والشيعة الإسماعلية، وأقوال المنجمين... إلخ(٩).

وعلى هذا الأساس يمكننا إجمال هذه المصادر فى قسمين: مصادر رئيسية (أولية) ومصادر ثانوية.

القسم الأول : المصادر الأولية:

١- تعتبر آراء الفيلسوف اليونانى أرسطو من المصادر الهامة التى كان لها أثرها فى تشكيل مذهبه فى الفيض، كما ظهر بصورته عند الفارابى. فأرسطو من أوائل الفلاسفة الذين اعتبروا أن الأجرام السماوية حية ولها محركات أزلية تحركها،

يتراوح عددها بين ٤٧، ٥٥ ويسميها عقول الكواكب، وهي مفارقة أزلية أبدية تحرك هذه الأفلاك جميعا حيث تستمد حركتها من المحرك الأول الذى لا يتحرك وهو الله، وهذا التحريك فعل ضرورى لا إرادة فيه بوجه، ولما كانت الحركة أزلية، والزمان أزلى فهى قديمة قدم الله. وهكذا فالعالم قديم بالذات وبالزمان قدم الله، ومعنى ذلك أن الله لم يخلق العالم[1].

كذلك استخدم أرسطو مفهوم واجب الوجود، وهو المفهوم الذى استعان به الفارابى فى إثبات وجود الله وبيان الصلة بينه وبين ممكن الوجود. وسنرى كيف استطاع الفارابى بمهارته الفائقة وعبقريته الفذة أن يأخذ من آراء أرسطو ما يتوافق معه ومع متطلبات عقيدته، وأن يسبغ عليها معانى جديدة لا عهد لأرسطو بها.

٢- أما آراء أفلوطين فقد كانت الأساس فى بناء صرح مذهب الفيض عند الفارابى بحيث يمكن القول بأن الفارابى مدين بلا شك لآراء أفلوطين فى الفيض، حيث أكد أن الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة، فإذا كان الأول هو مبدأ الوجود وعلته فكيف صدرت عنه الأشياء؟؟

يعتقد أفلوطين أن ذلك قد تم عن طريق الفيض، فالأول هو مصدر الكائنات جميعا ومفيضها، والأشياء إنما صدرت عنه فى نظام تنازلى متدرج، وأول ما انبثق عن الأول هو العقل ويقال له الأقنوم الثانى، وهذا العقل أقل من الأول كمالا فتدب فيه الاثنينية، إذ أن هذا العقل هو الأصل فى الوجود وما فيه من تعدد وتكثر، فهو إذا كان يعقل الأول ويتأمله كان عقلا، وإذا كان عقلا يتقوم به ويستفيد منه الوجود كان وجودا. هكذا يكون الأقنوم الثانى عقلا ووجودا فى آن واحد، وهو فى منزلة صانع العالم الذى قال به أفلاطون فهو يتضمن جميع مثل أفلاطون فيما عدا مثال الخير الذى هو الأول.

وحين يتأمل الأقنوم الثانى أو العقل الأول "الواحد" يفيض عنه جوهر الأقنوم الثالث وهو النفس الكلية وهى صورة للأقنوم الثانى وانعكاس لنوره، وهى آخر الموجودات فى عالم العقول، ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة هى نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات فى العالم المحسوس. فالنفس الكلية فيها جانبان: جانب كلى تطل منه على العالم المحسوس لتدبير أموره،

وجانب جزئي تطل منه علي شئون كل فرد علي حدة. وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلي والعالم الأسفل[١٠].

وهكذا تمثل فلسفة أفلوطين تدرجا تنازليا وتصاعديا من العلة إلي المعلول، ومن المعلول إلي العلة. فالطريق النازل الميتافيزيقي يصف فيه أفلوطين سير الوجود من الأول إلي العقل، ومن العقل إلي النفس، ومن النفس إلي الأجسام المحسوسة. يقابله طريق صوفي صاعد يصف فيه أفلوطين عودة النفس إلي مصدرها الأول وانجذابها إليه واتحادها به.

تلك هي مبادىء الفيض كما قال بها أفلوطين. وكما قلنا فإن مذهب الفارابي مدين لها بالكثير إلا أن مذهب الفارابي جاء أكثر تنظيمًا وأشد تماسكا، وكل ما ذكر في كتاب الربوبية عن صدور الكائنات عن الواحد إنما هي استعارات وتشبيهات تقتصر علي وصف هذا الواحد وبيان مراتب الوجود دون أن تفسر حقيقة الفيض بمذهب فلسفي منسجم مع نفسه كما فعل الفارابي، هذا بالإضافة إلي أن الفارابي قد رفض أيضا ما لا يتلاءم مع مقتضيات العقيدة الإسلامية كرفضه مبدأ أفلوطين أن الأول لا يعلم ذاته وهو فوق العلم وفوق العقل، وليس هناك أدني اتصال بينه وبين عالم الممكن. كما رفض فكرة أفلوطين في اتحاد النفس بالعقل الأول.

٣- وإذا كنا نتحدث عن مصادر رئيسية تأثر بها الفارابي في تشكيله لآرائه في الفيض، فإننا لا يمكن أن نغفل شرح الفارابي لرسالة زينون اليوناني، والتي احتوت علي المذهب بالكامل فيما عدا تحديد عدد العقول "بعشرة عقول" كما جاء ذلك في نظرية الفارابي. وقد جاء شرح الفارابي لهذه الرسالة متوافقا مع حقيقة مذهب الفارابي في الإلهيات بوجه عام، وفي مذهبه في الفيض بوجه خاص إذ يقول: "... والعقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود من ذاته، ووجوب من غيره وهو الأثنينية لهذا الطريق، وذلك الثاني عقل الأول وعقل ذاته، وبعقله الأول وجب عنه إشراق، وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك ... وفي المبدع الأول اثنينية يعتبر فيه تثليث، فإنه حصل منه عقل ونفس للفلك وصوره علة لوجود المادة وربما بالفعل، والفاعل استبقي أحدهما. بالآخر، وجسم الفلك مع مادته وصورته. لا يصدر عن الواحد إلا واحد ... ثم عقل العقل الرابع الأول والثاني

والثالث، فحصل منه عقل ونفس وهو فلك زحل وجرم الفلك حتى انتهى ذلك إلى العقل الفعال الذى يقال له معطى الصور، وهو يعقل الأول على الدوام، ويعقل ما دون الأول على الدوام فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول"[11].

وهكذا سادت هذه الصورة التى ينسبها الفارابى إلى زينون الكبير كتب الفارابى وابن سينا وكتب لها الاستمرار عند المتأخرين. حيث استفادت من مقولات، علم الفلك خصوصا نظرية "بطليموس" فأصبحت العقول الفلكية المفارقة "عشرة"، والنفوس الفلكية "تسعا" بالإضافة إلى الاستفادة من مقولة تقسيم الموجودات إلى واجب بذاته، واجب بغيره، وممكن[12].

٤- ونود أن نشير إلى أننا نعتبر أن المصدر الإسلامى هو رابع المصادر الرئيسية لما له من أثر كبير فى تعديل أكثر النظريات والآراء اليونانية التى اعتنقها الفارابى، وخاصة التى تتعلق بالفيض. فقد كان للدين أثر كبير فى توجيه تفكيره. وعلى سبيل المثال فلقد أخذ الفارابى فكرة العقول عن أرسطو، وفكرة الفيض عن أفلوطين، ولكنه عندما أراد إدخالها فى بنية الفكر الإسلامى أعطاها مضمونا جديدا مستمدا من هذه البنية نفسها. وهكذا جعل العقول "عشرة" بشكل ينسجم مع مراتب العالم العلوى فى العقيدة الإسلامية وهى الله، ثم سدرة المنتهى (العرش العظيم)، ثم السماء العليا (الكرسى)، ثم السماوات السبع الطباق. كما أطلق الفارابى أسماء إسلامية على موجودات العالم العلوى فسمى العالم العلوى عالم الربوبية،وفى الوسط عالم الأمر الذى يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق كما سيتضح لنا فى عرض النظرية عند الفارابى[13].

القسم الثانى : المصادر الثانوية:

إلى جانب المصادر الرئيسية التى ذكرناها سابقا والتى كان لها أثرها فى تشكيل نظرية الفارابى فى الفيض. وهناك بعض الباحثين الذين أشاروا إلى عناصر أخرى منها:

ظهور أثر أفلاطونى تمثل فى تأكيد الفارابى على الأعداد المثالية العشرة، مستوحيا إياها من النظرية الفيثاغورية القديمة، ومعتبرا أنها صورة صادقة للمثل

المجردة.وقد أشار إلى ذلك أحد شراح ابن سينا وهو "ملا أولياء" فى شرحه على كتاب الشفاء[١٤].

كذلك كان لنظرية المثل ورأى أفلاطون فى النفس أثرها على اتجاه الفارابى فى نظريته فى الفيض، ومما تميز به هذا الاتجاه فى إيثار الناحية العقلية الروحية فى تفسير صدور الموجودات.

فالنفوس الإلهية عند أفلاطون هى النفوس التى تشرف على حركة الأجرام السماوية وهى آلهة فى نظره. وهذه الفكرة الأفلاطونية تشبه إلى حد كبير ما نجده عند الفارابى فى نظرية الفيض التى تقرر وجود الملائكة أو عقول سماوية تشرف على حركة الأفلاك[١٥]. والنفس وقد قضي عليها أن تهبط إلى العالم الحسى عليها أن تتطهر حتى تصعد مرة أخرى إلى عالمها الأول. والصعود إنما يتيسر لها عن طريق المعرفة الحقة، فإذا هى عرفت حقيقتها أخذت تتحرر من سيطرة البدن وتصعد شيئا فشيئا حتى مشارف العالم الذى هبطت منه، وليس هناك ما يفوق الفلسفة فى هذا الصدد نوع من الإلهام أو الوحى أو الحب المثالى الذى يرجع النفس دفعة واحدة نحو العالم العلوى.

وهكذا يمكن القول بأن آراء أفلاطون قد ساهمت إلى حد ما فى تكوين مذهب الفارابى فى الفيض، خاصة وأنها تضمنت اتجاها روحانيا تمشى إلى حد كبير مع اتجاه الفارابى الإسلامى.

كذلك ظهر أثر الشيعة الإسماعلية والقرامطة الذين أكدوا على فكرة إيجاد الله للعالم بواسطة العقل الكلى الذى أوجد النفس الكلية وفاض صوره على ما أنتجته من مادة وأجسام وكل ذلك فى زمان ومكان فتصبح ضروريات الإبداع "خمسا" يوجد بواسطتها كل شىء: العقل الكلى، النفس الكلية، المادة، الزمان، المكان، أما العقول الفلكية فعشرة. تسعة منها للأفلاك، والعاشر هو العقل الفعال لإبداع عالم الأرض[١٦].

هناك مصدر آخر أشار إليه بعض الباحثين وهو المصدر الصابئى الحرانى، حيث يعتقدون أن الفارابى لم يأخذ من أفلوطين إلا الندر القليل. وقد أخذ عن المدرسة الحرانية اتجاهاتها وخططها فى تحصيل الفيض، وأن هذه العقول المفارقة أو الملائكة كما يسميها الحرانيون تمتاز بالصفات ذاتها من حيث كونها جواهر ليس لها مادة ولا هيولى وهى التى تتصرف فى شئون العالم الأرضى. فهم قد أسندوا

التأثير في العالم الأرضي للكواكب المختلفة وما يتصل بها من عقول ونفوس، وقد اعتقدوا أن النجوم آلهة، والشمس هي الإله الأعلى، وكل نجم يتسلسل عن الآخر، كما يميزون بين جسم الفلك ونفسه التي تحركه وتخرج منه كائنات، والكل مع تعدده يمثل وحدة كونية[١٧].

وأخيرا فإننا نود أن نشير إلى أنه أيا كان المصدر الذي استفاد منه الفارابي في صياغته لآرائه في الفيض، فإنه استطاع أن يسخر كل من أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين لبلوغ أهدافه في بناء نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها، واستطاع أن يمزجهم بعضهم ببعض وبتعاليم المذهب الإسماعيلي والصابئة، ويصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية فجاء مذهبه مقبولا شكلا وموضوعا في محيط العالم الفكري وكان تأثيره على من جاء بعده من الفلاسفة.

كما أننا نود توضيح أمر آخر وهو أن الفارابي لم يكن صابئي المذهب على سبيل القطع في قوله بعقول الأفلاك كما اتهمه البعض بذلك، إذ أننا نرجح تأثره أكثر بالفلسفة الإغريقية التي جعلت عقول الأفلاك آلهة، كما جعل أرسطو من إله القمر عقلا فعالا له التأثير في عقل الإنسان، كما أنه تأثر بكتاب "المجسطي" لبطليموس في رصد عدد الأفلاك وتطبيق ذلك على العقول. ولا مندوحة في ذلك. فمن المسلم به أن المذاهب الفلسفية إنما تبني على العالم وتتبدل بتبدله، والفارابي قد اعتمد في بناء هذا المذهب على المسلمات العلمية المنتشرة في زمانه والتي كانت تقول أن الأفلاك "تسعة" بعضها في جوف بعض كحلقات وأدناها إلينا فلك القمر، وأن الكواكب أجسام سماوية وأن لها نفوسا تحركها، وأن لحركاتها تأثيرا في نفوسنا وأجسامنا[١٨].

إلا أن الفارابي حينما تناول فكرة العقول استطاع أن يبدل مضمونها الذي كان يشير إلى الوثنية والشرك كما كانت به في الفلسفة الإغريقية، وأسند التأثير من خلق وقضاء وقدر وغير ذلك من أنواع التأثير إلى الله الواحد وحدة مطلقة، لأن الله الواحد هو الذي أوجد العقل الأول وهيأه لأن يوجد غيره وهكذا في سائر العقول. فالموجود الأول لكل موجود سواه هو الله تعالى، وإليه أو عنده ينتهي مصير كل موجود غيره. وهنا يتضح لنا كيف غلب عليه الأثر الإسلامي.

ثانيا : أهم الأسس التى قام عليها

إذا كانت نظرية الفيض هى النظرية التى تبين لنا كيف تصدر الموجودات عن الأول "والأول هو الذى عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو"[19]. فإن هذا المذهب لكى يبين لنا كيفية هذا الفيض أو الصدور قد استند إلى مبادىء كثيرة، وترتب عليها نتائج هامة. أما أهم المبادىء التى قام عليها فهى:

١- تقسيم الفارابى للموجودات إلى القسمة الثلاثية المعروفة: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، وممكن الوجود. وفى ذلك يقول الفارابى إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزال ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره .... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول[20].

ومن تحديد خصائص هذه المفاهيم الثلاثة كما مر بنا سابقا[21]. يصل الفارابى إلى أن الأشياء فى الكون لا يخلو أمرها من حاليين: فهى إما فى طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى، ويقال عنها فى هذه الحالة أنها ممكنة الوجود بذاتها، وعلى فرض أن الأسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى، فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلى.

أما إذا توافرت الأسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الإمكان إلى طور الوجوب، فعندئذ لم يعد هناك مجال لبقائها فى طور الإمكان، بل يصبح

وجودها واجبا، ولكنه ليس وجوبا ذاتيا، بل هى واجبة الوجود بغيرها. أى بالمبدأ الأول وهو الله تعالى.

هذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الإلهية، وقد استحدثه ليكون الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته (الله) وبين الممكن العقلى الخالص (العالم قبل أن يوجد). فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره، أى نتيجة حتمية لعلته (الشمس). فهناك إذن أنواع للموجودات:

أ-*الممكن بذاته* : ويشتمل جميع الأشياء التى لا يترجح فيها العدم على الوجود. أى أن فى طبيعتها أن توجد وأن لا توجد.

ب-*الممكن بذاته الواجب بغيره*: ويدخل فى هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات، أو هو العالم بعد أن وجد.

ج-*الواجب بذاته* : وهو المبدأ الأول، أى الله تعالى.

٢- إن هذا الفيض أو الصدور لا يقوم على أساس تصور حسى، فلا يرمى الفيض إلى تحقيق غاية لم تكن وليس فيه نقص فى مكان يقابله كمال أو زيادة فى مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وإنما هو لذاته، وبذاته، وفى ذاته.إذن فهو يقوم على أساس تصور عقلى ترتبط فيه العلل بمعلولاتها. "...... فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول ......يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه (لا) يفيده كمالا ما ... فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغير .... فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون أولا .... بل وجوده لأجل ذاته ... فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره ...ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته، هو بعينه وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه ... وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى هو بجوهره ولا وجوده الذى بجوهره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعا ذات واحدة"[٢٢].فصدور العالم عنه ليس صدور حاجة وقصد وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

٣- إن تعقل الإله هو علة للوجود على ما يعقله، أى أن تعقله لشىء يعنى إيجاده وإبداعه. يقول الفارابى: ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا،

ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه. فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء"(٢٣).

وهكذا يجعل الفارابى الإبداع فى الجواهر المفارقة ناشئا عن التعقل أو التفكير، لأن الله عقل فهو يعقل ذاته، ويعقل أنه مبدأ للموجودات التامة، وإذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ لكل وجود. عقل أوائل الموجودات عنه وصار عالما بما يكون منها، فهو يعقل كل شيء على نحو كلى كما ذكرنا سابقا(٢٤).

٤- إن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد. ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة. يقول الفارابى: "اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدِيّ الذات، لأن الأول أحدِيّ الذات من كل جهة ويقتضى الواحد من كل جهة واحدا ويجب أن يكون هذا الأحدى الذات أمرا مفارقا"(٢٥). كما يقول "لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإن صدر عن واحد إثنان مختلفان فى الحقائق لم يكن حقيقة واحدة محضة، يعرفه من له أدنى تأمل، وسمعت معلمى أرسطوطاليس أنه قال: إذا صدر عن واحد حقيقى اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين فى الحقائق، أو متفقين فى جميع الأشياء، فإن كانا متفقين لم يكونا اثنين، وإن كانا مختلفتين لم تكن العلة واحدة(٢٦).

وقد مر بنا سابقا عندما تناولنا مبحث الصفات عند الفارابى كيف كان حريصا على إثبات صفة الوحدانية لله، فقد اعتقد أن صدور الكثرة صدورا مباشرا عن الواحد، يتنافى مع هذه الوحدة المطلقة، ولذا فقد اعتبر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية بديهية، ومن المحال أن يصدر الكثير من الواحد، لأن الكثيرة أن صدرت عن الواحد فسوف تصدر باعتبارات مختلفة، وتلك الاعتبارات إن كانت راجعة إلى ذات الواحد فقد حصلت فى ماهيته الكثرة ولم يعد الواحد واحدا من كل وجه وحدانية مطلقة. فالله بسيط، أى ليس مركبا، وماهيته بسيطة غير منقسمة، والوحدانية صفة مترتبة على صفة البساطة، فمادام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه. وهو واحد من حيث أن رتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود. وهذه المرتبة له وحده، أى لا يوجد واجب

وجود بذاته سواه، فهو واحد بأدق معاني الوحدانية التي يثبتها العقل، ولذلك يمتنع أن يصدر عن الواحد الأول كثرة عددية مادية كانت أم روحية، كما يمتنع أن يصدر عنه جسم حتى ولو كان واحدا، ويلزم أن يكون أول الموجودات عن الواحد واحدا غير مادي[٢٧].

هاتان الصفتان أي الوحدانية واللامادية لا تكونان إلا لعقل، فوجب أن يكون الصادر عن الواحد الأول عقلا. فالذي نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابي واحد بالذات، ولكنه متكثر بالاعتبار فحسب. فسبب وجود العقل الأول - الواحد بالذات الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق - علم هذا الواحد المطلق بنفسه، وسبب وجود العقل الثاني عن العقل الأول توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى، وهو الله الواحد المطلق، وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثاني توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى ... وهكذا حتى يصل الأمر إلى آخر العقول وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق أو عالم ما تحت فلك القمر.

أما سبب الكثرة الاعتبارية في العقل الأول الواحد بالذات، فيرجع إلى اعتبار وجوده مرة، وإلى اعتبار علمه مرة أخرى.

فوجوده يلاحظ فيه أمران : أنه كان ممكن الذات قبل وجوبه، وأنه أصبح واجب الوجود بغيره بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق.

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك: أنه بعد وقوعه ووجوبه أصبح يتجه بتفكيره مرة إلى موجده وموجبه وهو الواحد المطلق، ومرة أخرى يتجه به إلى نفسه، وهذه الكثرة الاعتبارية في العقل الأول كانت سببا في الكثرة الحقيقية في الوجود بعده. فعلم العقل الأول بالواحد المطلق كان سببا في إيجاد العقل بعده، بينما علمه بنفسه كان سببا في إيجاد "نفس" الفلك الأعلى وهو ما يسمى بفلك المحيط ... وهكذا عن العقل الثاني بالكيفية نفسها عقل ثالث وفلك ثان إلى آخر العقول.

وعلى هذا النحو تحققت الكثرة بعد العقل الأول الذي هو واحد بالذات ومتكثر بالاعتبار[٢٨].

٥- أن ترتيب الموجودات وفقا لمبدأ الفيض عند الفارابي يقوم أساسا على فكرة الأفضل والأشرف إذ يقول: "الموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة،

وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود). كان كاملا أو ناقصا، وجوهره أيضا جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود. ومرتبته منه، فيبتدئ من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهى إلى الموجود الذى إن تخطى عنه إلى ما دونه، تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا فتنقطع الموجودات من الوجود"[٢٩].

وهكذا فالموجودات تتفاضل وتتدرج فى الوجود بحسب قربها من الأول، وسنرى كيف كانت هذه الفكرة محل نقد بعض الباحثين.

ثالثا : الفيض عند الفارابى وبيان كيفية صدور الموجودات

إذا كان الفارابى قد أثبت أن تحقق الممكن ووجوبه لا يكون من ذاتـه بل من واجب الوجود بذاتـه وهو الله الذى لم يسبق وجوبه بإمكان، وإن تعقل الإله لشيء يعنى إيجاده وإبداعه، وإذا كان يرى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة والموجودات التى تتفاضل حسب قربها من المبدأ الأول الذى صدر عنه العالم - ليس صدور حاجة وقصد - وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

فلنا أن نتساءل الآن على أى وجه يصل أثر وجـوده تعالى إلى الأشياء فتصير موجودة؟ أى كيف توجد عنه الأشياء والموجودات؟ هل توجد جميعها دفعة واحد وهى كثيرة غير متناهية وهو واحد وحدة مطلقة؟ أم يصل أثره إليها عن طريق وسائط وبطريق التدرج حتى لا تكون الكثرة التى لا تحد بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته؟؟

وجد الفارابى أن قبول الرأى الأفلاطونى الذى يرى أن الله والمادة قديمان ، وأن الله صنع منها الأشياء قول غير مقبول عقليا ودينيا، حتى أنه اضطر إلى تأويل آراء أفلاطون وجعله يقول بحدوث العالم وأن للعالم صانعا أبدعه ونظمه، كذلك كان الحال بالنسبة لأرسطو. الذى وإن كان يقول بقدم العالم نظرا لقدم الزمان والمادة والصورة والحركة، وبالتالى فالله والعالم أزليان أبديان، إلا أن الفارابى زعم أنه يقول بحدوث العالم كأفلاطون بعد أن استشهد بأقوال له وردت فى كتاب "أثولوجيا" المنسوب خطأ إلى أرسطو حيث يقول "وهناك (أى فى أثولوجيا) تبين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت"[٣٠] فليس هناك إذن خلاف بين الحكيمين المبرزين. ويصل الفارابى من ذلك إلى أن الحكيمين متفقان فى إبداع العالم وحدوثه.

كذلك وجد الفارابى أن القول بخلق العالم من عدم - كما ذهب إلى ذلك المتكلمون - قول يجد العقل صعوبة فى قبوله. إذ كيف يكون الشيء من لا

شيء؟ أو كيف يكون الوجود من اللاوجود؟ من ناحية أخرى، فإن نظرية المتكلمين لم تقطع حل الكثير من المشاكل التي كانت مثارة في البيئة الإسلامية في ذلك، كمشكلة الثنائية بين الله والعالم وكيف يفعل اللامادي في المادي، ومشكلة الشر ومصدره - إذا كان الله كله خير - ومشكلة ظهور الكثرة والله واحد غير متكثر، ومشكلة الزمن وهل بين الله وبدء العالم زمان أم لا؟ ومسألة الفاعل التام. واستحالة الترجيح بلا مرجح إذا كان الفاعل كاملا لم يتأخر فعله عنه، ولو تأخر فلما أمكن اختيار زمن دون آخر بدأ معه العالم - لأن الزمان آناته متساوية، والترجيح بلا مرجح مستحيل عند المتكلمين وخصومهم -- أما أكثر المشاكل التي واجهتهم في تبرير انتقاد الفلاسفة لهم بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عندكم هي إحداث العالم، فمن يمنع افتراض أن يبقى العالم مع زوال موجده كما يحصل للباني والبناء الذي يبنيه؟؟[31].

وجد الفارابي أن فلسفة أفلوطين الفيضية تقدم حلا منطقيا لهذه المشاكل العويصة، ولكن فلسفة الفيض هذه تصطدم بصعوبة كبرى هي: كيف من الكائن الواحد البسيط يفيض المتعدد المتكثر؟؟

لاشك أن هذه الصعوبة كانت بالنسبة للفارابي أقل وطأة من تلك التي تعترض القول بالخلق من عدم. وفعلا وجد الفارابي أن القول بأن من الواحد القديم البسيط لا يفيض منذ القدم إلا كائن بسيط وهو العقل - وهو حادث لأنه صادر عن الأول وتابع له فهو حادث بالتبعية - هو قول مقبول منطقيا وبذلك تزول تلك الصعوبة التي وقف أمامها حائرا، خاصة إذا اعتبرنا أن هذا الكائن الصادر ليس مخلوقا في الزمان بل العكس أنه تابع للأول منذ الأزل. فإذن هو قديم في الزمان طالما أن الأول كامل ومن طبيعته أن يحدث عنه هذا العقل الذي يسميه الفارابي العقل الثاني وفي ذلك يقول الفارابي: "... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه. ولا ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه، ولا أيضا يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته وغير وجوده، كما نحتاج نحن وكثير من الموجودات الفاعلة إلى ذلك، ليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي به تجوهره.

فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلا، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر"[٣٢].

كما وجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيدا عن الوحى أو مناقضا له، فالوحى يتحدث عن الخلق، بمعنى تبعية المخلوق للخالق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضا. وإن كان هذا الحل يرضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمان[*].

وقد عرض الفارابى آراءه هذه فى أكثر كتبه ورسائله، إلا أننا لاحظنا أنه قد عرضها بمستويين مختلفين. أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول. من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير والمصطلح وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيرا يرتبط بالعقيدة والوحى. فكيف عرضهما الفارابى، وما طبيعة كل مستوى منهما؟؟

١- مشكلة الفيض من خلال منظور ذوقى (المستوى الذوقى):

يقول الفارابى مشيرا إلى هذا الطريق بمستواه الذوقى "لحظت الأحدية فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة، حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر، يليها العرش والكرسى والسموات وما فيها. كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ، وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كلهم فردا"[٣٣].

وهذا النص الذى جاء ذكره فى كتاب "فصوص الحكم" للفارابى يشير إلى كيفية الخلق عن طريق الوسائط، إلا أنه يستعمل ألفاظ الوحى فيبين أن قدرته سبحانه وتعالى قد تجلت حينما تأمل ذاته العلية، وحينما تأمل سبحانه وتعالى قدرته ظهر العلم الثانى المشتمل على الكثرة، ومن مجموع الثلاثة: الواحد - القدرة - العلم الثانى. تكون عالم الربوبية وفيه يوجد الله الواحد المطلق الذى لم ينشأ عنه إلا واحدا وهو القدرة، ثم نشأ واحد آخر فى ذاته متكثر بالاعتبار وهو العلم الثانى، لأنه نتيجة تأمل أمرين: نتيجة تأمل الواحد لذاته، وتأمله لقدرته[٣٤].

ويلي عالم الربوبية عالم الأمر وهو في منطقة متوسطة. إذ يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق. ويتصف بأنه عالم متكثر في ذاته بالاعتبار.

ثم يلي هذا العالم "عالم الأمر" أو عالم الخلق. وهو عالم متكثر على سبيل الحقيقة كثرة غير متناهية. وهنا نلاحظ أن الفارابي قد اعتقد أن الكثرة لم تنشأ عن الواحد المطلق مباشرة، بل الذي نشأ عنه مباشرة واحد، ثم نشأت موجودات عالم الأمر عن العالم الثاني، وتأتي موجودات عالم الأمر لتنقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها.

ورغم أن عالم الأمر هو نقطة الاتصال بين عالمي الربوبية وعالم الخلق، ومع أن موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذي هو دونه، إلا أن موجوداته تتميز بأنها موجودات روحية ليس لها من خصائص عالم الخلق شيء، وهي تتميز بأنها تفيض الخير والطهر. ولذلك فهي لا تتصل إلا بمن له قدسية وصفاء. وفي ذلك يقول الفارابي "للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدس"[٣٥]. كما يقول: "واتصال عالم الأمر بعالم الخلق أو اتصال الملك بالروح القدس على نحو أنهما إذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق، فيتمثل لها (أي للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتملها، فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه الذي هو الوحي، والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقي"[٣٦].

ويؤكد الفارابي أن وظيفة موجودات عالم الأمر نقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثرة كثرة لا نهاية لها بقوله: "لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسط وسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق. فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد، والقدرة تشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم. ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السموات، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرض، ثم يحصل المقدر في الوجود"[٣٧].

ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "وإن تعلم مراتب الموجودات كلها وأن تعلم منها أول ومنها أوسط ومنها أخير، والأخيرة لها أسباب وليست هى أسباب لشىء دونها، والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تنتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدىء التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر"[٣٨].

وهكذا ومن خلال هذا العرض الخاص الذى تميز بتعبيراته ومصطلحاته الدينية التى استعارها الفارابى من عقيدته الإسلامية ومن الوحى. يتضح لنا أن الفارابى يؤكد أن الكثرة لن تنشأ مباشرة عن الله الواحد، وإنما كان هناك سلسلة من الوسائط. وهو هنا قريب الشبه من أفلوطين الذى اعتمد على نظريته فى الفيض ليبرر ظهور الكثرة من الواحد. فكلاهما يحرص على تصوير أن الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة، وفى ذلك يقول أفلوطين: "كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطرارا، إلا أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر هى بينه وبين الأول ...... ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث. أما الثانى فيضاف إلى الأول، وأما الثالث فيضاف إلى الثانى، وينبغى أن يكون قبل الأشياء كلها شىء بلا متوسط وأن يكون غير الأشياء التى بعده ... إلخ"[٣٩].

ويبدو أن الفارابى قد لجأ إلى استخدام هذا الأسلوب الخاص فى التعبير عن نظرية الفيض حتى يتلاءم مع العامة أصحاب الفطرة السليمة. إلا أنه وجد أن هذا الأسلوب فى العرض لا يرضى أصحاب العقول المفكرة. وهو صاحب المنهج العقلى، فذهب فى مؤلفاته الأخرى مذهبا آخر عبر فيها عن نظريته بطريقة منطقية عقلية غاية فى الوضوح بحيث استطاع بناء نسق منتظم لعملية الإيجاد تعتمد "العقل" أصلا وتنتهى فى تسلسلها إلى العقل الفعال عملا وتطبيقا"[*].

٢- المستوى العقلى: (مشكلة الفيض من خلال منظور عقلى):

يعرض الفارابى فى كتابيه "عيون المسائل"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، كيفية اتصال عالم الممكن بواجب الوجود بطريقة غاية فى الوضوح فى المعنى. فهو يبين كيفية ظهور الكثرة من الله الواحد، كما يبين تفسير الفيض لنظام الكون

وترتيب الموجودات وتفاضلها بعضها فوق بعض فيقول: "وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود لذاته وله من الأول وجه من الوجود، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول الثانى، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس. والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس. ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك أخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بديا فى العقل الأول. وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل. ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة، وهنا يتم عدد الأفلاك. وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الأنواع ... والعقل الأخيرة منها سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر"(٤٠).

وفى "آراء أهل المدنية الفاضلة" يعرض الفارابى النظرية كلها متكاملة بعد أن حدد عدد العقول بعشرة عقول، والأفلاك تسعة وأوضح مدى الارتباط بين العقول والأفلاك فيقول فى فصل بعنوان "القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير" "ويفيض من الأول وجود الثانى، فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وربما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "السماء الأولى"، والثالث أيضا وجوده لا فى مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "كرة الكواكب الثابتة". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع وهذا أيضا لا فى مادة فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول يلزم فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "كرة زحل". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس، وهذا الخامس أيضا وجوده لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة المشترى". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود

سادس وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة المريخ". وبما يعقلـه مـن الأول يلـزم عنـه وجـود سابع وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقـل ذاتـه، ويعقل الأول فيمـا يتجوهـر بـه مـن ذاته يلزم عنه وجود "كرة الشمس". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثامن وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهـو يعقـل ذاتـه، ويعقـل الأول فيمـا يتجوهـر بـه مـن ذاتـه التي تخصه يلزم عنه وجود "كرة الزهرة". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود تاسـع وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاتـه، ويعقـل الأول فيمـا يتجوهـر بـه مـن ذاته يلزم عنه وجود "كرة عطارد".وبما يعقله من الأول يلـزم عنـه وجـود عاشـر وهـذا أيضا وجوده لا في مادة وهـو يعقـل ذاتـه، ويعقـل الأول فيمـا يتجوهـر بـه مـن ذاتـه يلزم عنه وجود "كرة القمر". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود حـادي عشـر وهـذا الحادي عشر هو أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ولكـن عنـده ينتهي الوجود.... وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا"[٤١].

ثم يبين الفارابي أن الموجودات الفائضة عن السبب الأول كثيرة وهـي مـع كثرتها متفاضلـة، وقـد قسـم الفـارابي هـذه الموجـودات إلى قسـمين: قسـم يمثـل الموجودات الروحية، وقسم يمثل الموجودات المادية. ويكشف لنا الفارابي مراتـب كل نـوع مـن هـذه الموجـودات، وهـو يهتم أكثر بالموجودات الروحيـة لأن حولهـا بصفة خاصة يتبلور موضوع الفيض أو الصدور[٤٢]. فيقـول "السـبب الأول فـي المرتبـة الأولى، والأسباب الثوانـي فـي المرتبـة الثانيـة، والعقـل الفعـال فـي المرتبـة الثالثـة، والنفـس فـي المرتبة الرابعة، والصـورة فـي المرتبـة الخامسـة، والمـادة فـي المرتبـة السادسة. فما في المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا، بل واحـدا فـردا فقـط. وأما ما في كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير. فثلاثة منها ليسـت هـي أجسـاما ولا هي في أجسام وهي: السبب الأول، والثواني، والعقل الفعال. وثلاثة هي في أجسام وليست ذواتها أجساما وهي: النفس، والصورة، والمادة"[٤٣].

وقد ذكرنا سابقا أن مراتب الموجودات المادية ست مراتب تمثلها الأجـرام السماوية، والأجسام الآدمية، وغير الآدمية، والنبات، والمعادن، والأسطقسـات الأربعـة، بحيث يمكننا عرض مذهبه في الفيض بمراتبه وعقوله وأفلاكه على هذا الوجه:

أقسام الموجودات الروحية والمادية[٤٤]

موجودات روحية		موجودات مادية
المرتبة الأولى الله		
المرتبة الثانية (العقل الأول)		(١) الأجسام السماوية وهى:
المرتبة الثانية العقل الثانى	محرك	السماء الأولى
المرتبة الثانية العقل الثالث	محرك	كرة الكواكب الثابتة
المرتبة الثانية العقل الرابع	محرك	كرة زحل
المرتبة الثانية العقل الخامس	محرك	كرة المشترى
المرتبة الثانية العقل السادس	محرك	كرة المريخ
المرتبة الثانية العقل السابع	محرك	كرة الشمس
المرتبة الثانية العقل الثامن	محرك	كرة الزهرة
المرتبة الثانية العقل التاسع	محرك	كرة عطارد
المرتبة الثالثة العقل العاشر	محرك	كرة القمر
هذا العقل العاشر هو العقل الفعال أو الروح القدس الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى.		(٢) أجسام الحيوانات الناطقة (٣) أجسام الحيوانات غير الناطقة
المرتبة الرابعة النفس الإنسانية		(٤) أجسام النبات
المرتبة الخامسة الصورة		(٥) أجسام المعادن
المرتبة السادسة المادة		(٦) الاسطقسات الأربعة (النار - الهواء - الماء - التراب)

تلك هي آراء الفارابي في الفيض كما عرضها في سائر كتبه ورسائله، فالموجودات أو الكائنات (العالم) قد خرجت إلى حيز الوجود لأن الله تعالى قد عقل ذاته. وهذا العقل أو العلم هو القوة التي تخلق كل شيء. فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلاق، إذ أن الشيء يوجد بحكم أنه موضوع للتفكير الإلهي. وينتج عن ذلك أن الفيض هو في آن واحد عمل عقلي مجرد، وضرب من النشاط الخلاق.

والأول هو علة المبدع الأول، وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد هو العقل الأول، وهو جوهر غير متجسم أصلا، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته شيء غير ذاته. ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة- كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر - أي أنه واحد بالذات متعدد بالاعتبار،وهو ممكن الوجود بذاته، أي أن ذاته قبل وجودها الفعلي كان يستوي فيها الوجود وعدم الوجود وهذا هو تعريف الممكن كما مر بنا. ولكن ما إن وجد حتى أصبح وجوده ضروريا بوجود غيره، فالعقل الأول ممكن الوجود بذاته (أي أنه قبل أن يوجد كان في عالم الإمكان)، وواجب الوجود بغيره (أي هو نتيجة حتمية لوجود علته).

ثم تستحيل الاثنينية العرضية التي في العقل إلى اثنينية حقيقية عندما يعقل "مبدأ" وهو "الأول" فيلزم من ذلك وجود العقل الثاني، وهو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ومن تعقله للأول يلزم عنه عقل ثالث، ومن تعقله لذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ... وهكذا يتوالى ظهور العقول والأفلاك حتى العقل العاشر (العقل الفعال) وفلك القمر. وعند فلك القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا[٤٥].

أما هذا العقل العاشر فهو الذي يدبر عالم ما تحت فلك القمر، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، ويعقل ما دونه من أجسام تحت فلك القمر، وعنده ينتهي وجود العقول السماوية، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، والأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر، وهو يوازي مرتبة عالم الأمر في الطريق الذوقي الذي أشار إليه الفارابي سابقا[٤٦].

وهكذا استطاعت آراء الفارابي في الفيض أن تضع تفسيرا مقبولا لنشأة الكون والموجودات، بل وتفسر فوق ذلك دقائق العالم السفلي وكل ما يطرأ عليه من تبدل وتغير وحركة. فالعالم الأعلى يعمل في العالم الأسفل باستمرار، ويظل فعله فيه

دائبا لا ينقطع، والفارابى فى ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الأشياء، بل إن كل ما قال به كان طبيعيا ومعقولا وخاضعا لقانون العلة والمعلول. وفوق ذلك فقد استطاع أن يطور نظرية "أفلوطين" فى الفيض وينزع عنها غلالتها المسيحية، ويوفق بين آراء "أرسطو" فى المحرك الأول والقول بالقدم، وبين قول العقيدة بالخلق من عدم. كما استطاع عن طريق هذا النظام الفيضى أن يجد حلا لجميع المسائل التى كانت مثارة فى ذلك الوقت.

وهكذا يمكن إيجاز خصائص هذا الفيض فيما يأتى:

١- إن الوجود يفيض عن الأول فيضا ضروريا معقولا، فالعقل الأول يفيض مباشرة من الله، لأنه قد يتساءل البعض ولماذا يفيض من الأول وجود الثانى؟؟ فنقول إن الكائن الكامل فياض بذاته أى بطبيعته، وما يفيض عنه يكون حتما من جنسه "ومتى وجد الأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية"[٤٧].

إلا أن هذا الفيض ليس لغاية لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره، بل أن هذا الإيجاد جود منه وهذا الجود مختلف عن الجود البشرى، لأننا بإعطائنا المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة، أما الخالق فإنه يعطى الوجود لغيره من غير أن يستفيد من ذلك شيئا. لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالا عن وجوده بعد الفيض[٤٨].

٢- إن هذا الفيض ليس على سبيل القصد، لأنه إذا قصد الأول شيئا غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه فى الوجود، والمقصود أسمى كمالا من القاصد، وإذا قصد الخالق وجود الكون عنه أدى ذلك إلى كثرة فى ذاته "وأن يكون الكل عنه لا يجوز أن يكون على سبيل قصد عنه شبيه بقصدنا فيكون قاصدا لأجل شيء غيره"[٤٩].

٣- ثم إن هذا الفيض ليس على سبيل الطبع أى ليس ناشئا عن ضرورة عمياء، إذ كيف يعقل أن يكون العالم صادرا عن الإله من غير أن يكون له به معرفة ورضى وكيف يصح هذا والإله عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أيضا أنه يلزم عن عقله لذاته وجود الكل عنه، وأن هذا الفيض من لوازم جلالته المعشوقة "وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والإرادة،

وإن كونه منه على سبيل أن يعقل ذاته التى هى مبدأ الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه"(٥٠).

ولكن هذه الفلسفة الفيضية التى قدمها الفارابى، والتى حاولت حل المسائل الكونية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والروحانية انتهت إلى نتائج لا تتفق والشرع ولا سيما فى نقاط ثلاث وهى:

١- تعتبر هذه الفلسفة الفيض قديما، ولا تقول بخلق العالم فى الزمان ومن العدم وهو ما سنوضحه بالتفصيل فى هذا الفصل.

٢- إنها جعلت "العقل الفعال" يسوس عالم العناصر وهو المنظم الحقيقى لعالمنا، كما أنه هو مآلنا وبه تكون سعادتنا، والله بعيد عن العالم وعن مخلوقاته، وهو لا يهتم به مباشرة أو أن عنايته لا تسرى فى كل أجزاء العالم. وقد سبق لنا أن تناولنا هذه المسألة بالبحث والتفصيل وعرضنا لأوجه النقد المختلفة لها(٥١).

٣- وأخيرا إن هذا النظام الفيضى لا يسمح بوجود لذة جسدية فى العالم الآخر، بل بسعادة روحانية محضة تكون بتأمل الحقائق الموجودة فى العقل الفعال فكأنه ينفى بعث الأجساد.

حقا إن رأى الفارابى فى خلود النفس يشوبه التردد والتناقض فيقول به تارة وينكره أخرى، وما ذلك إلا لأنه فى الوقت الذى أثبت فيه أن "النفس هى صورة البدن" مسايرا فى ذلك أرسطو،وهذا يعنى أن النفس لا يمكن أن تسبق البدن لأن الصورة لا تسبق المادة فى الوجود بل هى معها دائما، يذهب فى مقام آخر إلى أن النفوس وهى صور إنما تصدر عن العقل الفعال واهب الصور جميعا، فيهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها. والفارابى قد أثبت من قبل أن للصور والمعانى الكلية وجودا فى العقل الفعال سابقا على وجودها فى الأشياء متابعا فى ذلك أفلاطون، فكيف يوفق الفارابى إذن بين الاتجاه الأرسطى فى حدوث النفس، وبين وجودها فى العقل الفعال قبل وجود الأبدان؟؟

لا شك أن محاولة التقريب بين هذين الاتجاهين هى التى جعلت رأى الفارابى فى الخلود وبالتالى البعث مذبذبا غير واضح. فاضطر إلى تقسيم النفوس قسمين:

عارفة خيّرة وهى وحدها الخالدة، وجاهلة مرتبطة بالجسم فتفنى بفنائه.

وذلك هو الأمر الذى عابه عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعدوه هفوة كبرى، لأن النفوس جميعا فى رأيهم خالدة، وقد تدارك "ابن سينا" هذا النقص وبرهن على الخلود برهنة مفصلة لم يتردد الغزالى أن يأخذ بها فى "مقاصده" ويدمجها فى برهنته على وجود النفس وتجردها. رغم أنه عاد من "التهافت" وحمل عليهم فى المسألة التاسعة عشرة وأبطل قولهم بسرمديتها[٥٢].

إن هذه النتائج الثلاث: قدم العالم، عدم عناية الله بالعالم، وعدم بعث الأجساد، وإن كانت نتائج منطقية مترتبة على القول بالفيض، إلا أنها كانت مدعاة لهجوم المدافعين عن العقيدة والقائلين بالخلق من العدم، ولذلك لم يألوا جهدا فى تكفير كل من قال بالفيض أو سار على دربه من الفلاسفة.

ورغم ذلك فقد سار على هذا النظام كثير من الفلاسفة فى الشرق والغرب، وصادف هوى من بعض الفلاسفة الذين جاءوا بعده بعد أن أدخلوا عليه التعديلات الفرعية، ولكن النقط الأساسية مثل إشراق العقل الفعال، والتميز بين الحكمة والشريعة، والتأويل، وقدم العالم فى الزمان ستبقى هى هى فى جوهرها[٥٣].

ولقد كان "ابن سينا" من أوائل الفلاسفة الذين اعتنقوا آراء الفارابى فى الفيض بالكامل، ولا يختلف جوهر المذهب عنده عما كان عليه عند الفارابى، فهم متشابهان جدا، ولا يزيد "ابن سينا" على آراء أستاذه إلا كثرة الاستطراد والشروح وعرض الفكرة فى صورة مختلفة.

فقد حافظ "ابن سينا" على المبادىء والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها، ولكنه وضح بعض النقاط وعمقها فجاءت أكثر انسجاما وتماسكا.

وإذا كان الفارابى قد قال بالفيض الثنائى، فإن ابن سينا من بعده قد قال بالفيض الثلاثى إذ يقول: "الأول يعقل ذاته، ومن تعقله لذاته يلزم عنه عقل أول، وهذا العقل بها يعقل الأول يلزم عنه عقل تحته (عقل ثانى) وبما يعقل ذاته (كواجب بالأول) يلزم عنه صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس. وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المتدرجة فى تعقله لذاته (يلزم) وجود جرمية الفلك الأقصى المتدرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه... وهكذا الأمر حتى العقل العاشر (العقل الفعال) واهب الصور[٥٤].

ورغم أن هذه الآراء كانت مستهدفة أساسا لهجوم الغزالى حيث تعرض لها بالنقد الشديد، وهى المسألة الثالثة من المسائل العشرين التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة وبدعهم إلا أن الغزالى قد أخذ بها فى بعض كتبه(٥٥).

كذلك اعتنقها الفيلسوف اليهودى "موسى بن ميمون" وسار على منوالها فى بيان كيفية ظهور الكثرة عن الواحد، وإن كان قد اختلف مع الفارابى وفلاسفة الفيض فى أنه أثبت حدوث العالم ذاتا وزمانا. ومما يؤكد اعتناقه لمذهبه فى الفيض قوله "إن الله عز وجل لا يفعل الأشياء مباشرة فكما أنه يحرق بواسطة النار والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك أيضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هى الملائكة المقربون الذى بواسطتهم تتحرك الأفلاك، ولما كانت المفارقة لا يمكن فيها تعدد بوجه من جهة اختلاف الأول الذى ذلك العقل محرك الفلك الأول على الجهة التى بينا، والعقل الذى يحرك الفلك الذى يلينا هو علة العقل الفعال ومبدؤه وعنده ينتهى وجود المفارقة. كما أن الأجسام أيضا تبتدىء من الفلك الأعلى وتنتهى عند الاسطقسات وما يتركب منها. ولا يصح أن يكون العقل المحرك للفلك الأعلى هو الواجب الوجود إذ شارك العقول الأخرى معنى واحد هو تحريك الأجسام، وباين كل واحد الآخر بمعنى فصار كل واحد من العشرة ذا معنيين. فلابد من سبب أول للكل... وإن فى الوجود عقولا مفارقة لا فى جسم أصلا كلها فائضة عن الله تعالى "وهى الوسائط بين الله وبين هذه الأجسام كلها"(٥٦).

كذلك استند إليها "إخوان الصفا" فى تفسير ظهور الكثرة عن الواحد. وهم يرون أنه كما أن الأنوار تنبعث من طبيعة الشمس، كذلك تصدر الخلائق عن الله فيضا وإشراقا، وأما كيفية صدور المتعدد عن الواحد من غير أن يجرى تغير فى الواحد فيبسطها الإخوان بطريقة فيثاغورية ويقولون: إن العدد الواحد وإن تركب من غيره من الأعداد لا يتجزأ، وهكذا يبقى الله واحدا بعد اختراعه الأشياء، وكما أن الواحد أصل العدد ومنشأة وأوله وآخره. كذلك الله هو علة الأشياء وخالقها وأولها وآخرها(٥٧).

رابعا : مشكلة الفيض الفارابية من خلال منظور نقدى

إذا كان مذهب الصدور أو الفيض قد أخذ على عاتقه تقديم حلول لكل المشاكل الفلسفية التى كانت مثارة فى البيئة الإسلامية فى ذلك الوقت كمشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الشر وتبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية. فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل فى تقدير قيمتها.

وعلى كل حال يمكننا القول بأن مذهب الفيض على ما فيه من مآخذ إلا أنه اضطلع بنصيب كبير من مسئولية المعرفة فى عصره، كما ساهم فى تفسير الكون. ولنا أن نتساءل وهل خلى مذهب فلسفى من المآخذ ؟؟ فإذا حاولنا الحكم على هذه الآراء بعقلية القرن العشرين لكان فى ذلك تجن على هؤلاء الفلاسفة الذين أخذوا بها. فمما لا شك فيه أن أكثر النظريات الكونية قد تطورت تطورا كبيرا. فهل من الإنصاف أن تحكم على فلسفة الفارابى عينه، من تطورت العلوم الكونية فيه حتى أثبتت أن الأرض تدور حول الشمس، وأن الكواكب مركبة من العناصر الكيماوية التى نجدها على الأرض، وأنها خاضعة لقوانين طبيعية شبيهة بالقوانين التى تخضع لها كرتنا الأرضية؟ هل يمكن له أن يحكم على فيلسوف اعتقد أن الأرض فى مركز العالم، وأن الشمس والقمر والكواكب كلها تدور حولها، وأن الأفلاك تسعة بعضها فى جوف بعض، والكواكب أجسام سماوية ولها نفوس وأن لحركاتها تأثيرات فى نفوسنا وأجسامنا وسائر الكائنات الأرضية بلغة هذا العصر..؟

لاشك أن تطور العلوم كان له أكبر الأثر فى تعديل أكثر هذه الآراء. لذا اعتقد أنه من أكبر الخطأ أن نحكم بعصرنا الحاضر على عصر مضى عليه مئات بل آلاف السنين، وحبذا لو فهمنا دلالاتها ووظيفتها ووضعناها فى سياقها التاريخى وإطارها الحضارى بدلا من التشكيك والتقريظ والتقليل من شأن فلاسفتنا العظام.

ولما كانت هذه الآراء مستهدفة أساسا من جانب أكثر المتكلمين الذين كانوا يقولون "بالخلق من العدم" خاصة الغزالى ومن جاء بعده من المتكلمين

كالرازى والشهرستانى، وابن تيمية، ثم من بعض شراح الغزالى ومحققى كتبه كالطوسى، وخواجه زاده. لذا فإننا سنعرض أوجه اعتراضهم على هذه الآراء.

كذلك سنتعرض لمواقف ابن رشد الذى تميز بأنه جدلى ماهر وأرسطى دقيق. لا يبالى بأن يخطىء الفارابى وابن سينا مادام فى ذلك إحقاقا للحق وإنصافا للتاريخ، ولكنه لا يتخلى عنهما تماما وإن جاراهما فى كثير مما ذهب إليه، إلا أنه كان حريصا على تعديل بل دحض آرائهما فى الفيض، وكان هدفه من ذلك أساسا هو الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لم يجد مبررا عقليا يدفعه إلى القول بالفيض. وسنعرض لذلك بالتفصيل.

ويعتقد الغزالى أن إثباتهم صانعا للعالم وفاعلا هو الله لا يتفق مع نظرية الفيض والصدور التى قالوا بها من ثلاثة وجوه:

أولا : إن الفاعل هو من يصدر عنه العقل بإرادته وعلمه واختياره، لكنه عند الفلاسفة يصبح العالم لازما من الله لزوم المعلول من العلة كلزوم النور من الشمس، وهو لزوم ضرورى وليس هذا من الفعل فى شىء. إذ لا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه فاعلا، ولا كل مسبب مفعولا وإلا أصبحت الجمادات فاعلة ولا تسمى فاعلة إلا بالاستعارة(٥٨).

والواقع أن الغزالى قد تجنى على الفارابى وابن سينا فى هذه المسألة حين اتهمهما بأنهما يجعلان الله بلا إرادة ولا قصد كالجماد، فالله عند الفارابى ليس فاعلا مطبوعا مثل النار تحرق وطبعها الإحراق دائما بدون إدراك، ولكن الفاعل الكامل عنده هو الذى لا يتأخر فعله عنه، وأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشروط وأنه تجدد فيه إرادة أو قدرة وكل ذلك مستحيل لأن الله لا يتغير(٥٩). وفى ذلك يقول الفارابى "وأنه توجد عنه سائر الموجودات على جهة فيض، وهذا الفيض لا عن قصد منه شبيه بقصدنا لأجل شىء. وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والإرادة، وأنه علة لوجود الكل على معنى أنه يعطى الكل وجودا دائما ويمنع العدم مطلقا، لا أن يعطى الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم عليه إلا العدم الذى يستحقه الكل بذاته، فيكون علة على أنه مبدع والإبداع هو إدامته تأييس ما هو بذاته ليس إدامة. لا يتعلق بعلة غير ذات المبدع، وأنه ليس فى ذاته ما يضاد صدور الكل عنه فهو بهذا المعنى مر يد لوجود الكل فى أنه لا يجوز أن تتجدد له إرادة لم تكن فى الأزل"(٦٠).

ولا يوافق ابن رشد الغزالى على اتهامهم بأن الله ليس بفاعل عندهم بسبب أن فعله دائم لأنه لا فى اللغة ولا فى الشاهد ما يدل على قصر الفعل على الفاعل بعلم وإرادة، بل الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وليس كذلك فهل الفاعل بإرادة. والفلاسفة كما يقول ابن رشد لا يقولون أن الله مريدا بإطلاق وإنما يقولون مريدا بالإرادة الإنسانية، وهم اختاروا ذلك لأن الفعل الدائم أدل عندهم على الفاعلية والوجود[61].

ثم يصف ابن رشد قول الغزالى بأن "الجماد لا يسمى فاعلا" بأنه قول كذب، لأن الجماد إذا نفى عنه الفعل فإنما ينفى عنه الفعل الذى يكون عن العقل والإرادة، ولا الفعل المطلق كالنار مثلا بأنها تقلب المحروقات نارا، أى تخرجها من شيء هو فيه بالقوة إلى الفعل. فالجماد يكون فاعلا بالحقيقة عندما يخرج غيره من القوة إلى الفعل ولا يكون فاعلا بالمجاز إلا إذا شبه بالمريد[62].

ويلتقى "الطوسى" مع "ابن رشد" فى هذا النقد فقد استعمل نفس المثال وقال إن الإرادة والطلب لا يتصوران إلا ممن له العلم"[63].

ثانيا : إن الفعل عبارة عن الأحداث، أى إخراج الشيء من العدم إلى الوجود. ولكن العالم عند الفلاسفة قديم أى موجود أزلا. والموجود لا يمكن إيجاده فكيف يكون العالم فعلا لله؟[64].

والفارابى لم يقل أن العالم قديم، وإنما يثبت أن العالم من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده أو بعلته الموجبة يعود عدما. ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته، أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا ولا فى المستقبل، والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة، وأصبح قديما بالزمان محدثا بالذات "وإن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات"[65].

ثالثا : إن الفلاسفة يقولون أن الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد، وأن الكثرة سببها اختلاف القوى الفاعلة، أو اختلاف الآلات. وهذه كلها محالة على الله تعالى. فيبقى أن تكون الكثرة صادرة عنه بتوسط العقل المجرد الذى يعرف نفسه ويعرف مبدأه فيلزم عنه وجود أمرين عند "الفارابى" : عقل ثان وفلك، وثلاثة أمور عند "ابن سينا" عقل ثان ونفس الفلك وجرمه ... وهكذا حتى العقل

العاشر الفعال الذى يلزم عنه فلك القمر، ومنها تخرج المادة القابلة للكون والفساد[٦٦].

وقد اعترض الغزالي على هذا المبدأ بأنه يستحيل كون العالم فعلا لله، لأنهم قالوا لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ واحد من كل وجه، والعالم مركب فلا يتصور أن يكون فعلا لله[٦٧].

وقد علل الفارابى ذلك بأن الكثرة لا تخرج مباشرة عن الله وإنما بتعدد الوسائط، إلا أن الغزالي يعتقد أنه يلزم عن هذا التعدد للوسائط، ومن قولهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ألا يكون شيئا مركبا بل تكون الموجودات كلها آحادا، وكل واحد معلول لواحد وعلة لواحد، وليس الأمر كذلك إذ عندهم الجسم مركب من الهيولي والصورة، وكذلك الفلك له نفس وجسم فمن أين صدر المركب؟ فإما يبطل قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإما يلتقي واحد بمركب[٦٨].

وهنا يقدم الفارابى حله المعروف عن الطبيعة الثنائية للمعلول الأول حيث يعقل الأول، ويعقل ذاته فيصدر عن ذلك عقل ثان، وفلك ... إلخ.

ولكن الغزالي يرى أن طريقة الصدور هذه تحكمات وظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل بها على سوء مزاجه، وقد اعترض الغزالي عليها من خمسة أوجه:

<u>أولا</u> : إن كان في ممكن الوجود كثرة لأن إمكانه غير وجوده، ففي واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده.

<u>ثانيا</u> : لا داعي للوقوف على الاثنينية أو التثليث، بل يمكن أن يصدر عنه خمسة أشياء لا ثلاثة فقط. فهو يعقل ذاته، ويعقل مبدأ، وهو ممكن، وواجب الوجود بغيره.

<u>ثالثا</u> : عقل المعلول الأول ذات نفسه هل هو عين ذاته أو غيره؟ فإن كان عين ذاته فهو محالا لأن العلم غير المعلوم، وإن كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الأول فيلزم فيه كثرة.

<u>رابعا</u> : أن التثنينية أو التثليث لا يكفي في المعلوم الأول لتفسير ما ذكروه، فجرم السماء الأولى فيه تركيب على ثلاثة أوجه، ثم إن المعلول الثاني "كرة الكواكب الثابتة" من ألف ونيف ومئتي كوكب، وهي مختلفة

الشكل والعظم والوضع واللون والتأثير، ولو قيل أنها نوع واحد. لصح أن كل أقسام العالم نوع واحد فى الجسمية فيكفيها علة واحدة.

خامسا : ما الفرق بين من يقول أن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه، وأن عقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه، وأن عقله المبدأ الأول اقتضى وجود عقل منه، وبين قائل عن إنسان غائب أنه ممكن،وعقل نفسه، ويعقل صانعه فصدر عنه فلك ... إلخ، وأى مناسبة بين إمكان وجود المعلول الأول، وبين وجود فلك منه وكذلك فيما بقى قولهم؟[٦٩].

تلك هى اعتراضات الغزالى على قول الفلاسفة "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" وقد رددها أكثر المتكلمين بعده كفخر الدين الرازى فى كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين[٧٠]، والشهر ستانى فى كتابه نهاية الأقدام فى علم الكلام[٧١]، وابن تيمية فى كتابه "الرسائل"[٧٢]، كما رددها شراح التهافت الطوسى[٧٣]، وخواجة زاده[٧٤]. وإن اختلفت منهجيتهم عن منهجية الغزالى.

ورغم ما قدمه الغزالى من أوجه النقد المختلفة لهذا المبدأ. إلا أن تعليقه لم يضف شيئا جديدا فى حل المشكلة وكان أبعد ما يكون عن الموضوعية فى نقده إذ يقول: "إنما غرضنا التشويش وقد حصل، على أنا نقول القول صدور اثنين عن واحد هو مكابرة للعقول، ودعوة باطلة لا تعرف بنظر أو بضرورة، وما المانع فى أن يقال أن الله عالم قادر مريد يخلق المختلفات والمتجانسات، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله. أما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول وطمع فى غير مطمع"[٧٥].

والغزالى كما نرى لم يقدم حلا لهذه المسألة سوى نظرية "الخلق من عدم"، والقول فى الاعتراضات عليها كبير، وأما حث الغزالى على عدم الطمع فى حل اصل المشكلة فهو ليس جيدا، ونحن قد ذكرنا أنه فى كتبه الخاصة يقول بما ينقد به الفيضيين[٧٦].

أما الطوسى فقد اختلف منهجه عن الغزالى فى تناوله لهذه المسألة، صحيح أنه يتفق مع الغزالى فى النقاط الأساسية التى طرحها مثل: المعنى الحقيقى أو المجازى للفعل، والفرق بين الفاعل والعلة والمفعول والمعلول ووجوب كون الفاعل مختارا. لكنه اختلف عن الغزالى فى تناوله مسألة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"

فبينما اعتبرها الغزالي وجها ثالثا من وجوه بيان التلبيس على اصل الفلاسفة، رأى فيها "الطوسي" مطلبا جليلا[٧٧]. وهو وإن أيد الفلاسفة في بعض أجزاء هذه المسألة، إلا أنه كان تأييدا مشروطا مثل قوله: "إن أردتم بالغير في قولكم (يجب للفاعل مع أثره خصوصية ليست له مع غيره) ما ليس أثره مطلقا أو بالخصوصية خصوصية جزئية معينة فهو مسلم به لكن لا يفيد مطلوبكم"[٧٨].

أما الخواجة زاده في "تهافته" فقد كان أكثر جرأة من الطوسي في نقده للغزالي، ففي الفصل الخامس المتعلق بكيفية صدور العالم عن المبدأ الأول يورد "الخواجة زاده" جميع الوجوه التي ذكرها الغزالي في الاعتراض على صدور الكثرة عن المبدأ الأول، ثم يرد على الغزالي ويعتبر أن كلامه في اعتباره" أن في واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده" هو كلام غير موجه، لأن الوجود الذي يدعى كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات، ولا تسلم أنه يمكن إثباته مع نفي الوجوب، بل الذي يمكن إثباته مع نفي الوجوب هو الوجود المطلق[٧٩].

فإذا ما انتقلنا إلى ابن رشد[*] وجدناه يوافق الغزالي في معظم انتقاداته بقدر ما يتعلق الأمر بالفارابي وابن سينا، ولكنه ينكر على الغزالي اعتباره أن ما يقولانه هو مذهب أرسطو. ورغم ما تميز به نقد ابن رشد من موضوعية، إلا أنه حين تناول نظرية الفيض بالنقد كان متسلحا بأسلحة أرسطية، وعلى سبيل المثال فحين تناول مبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" الذي قال به الفارابي نراه يوافق على المبدأ على أساس أنه متفق عليه بين القدماء "يقصد أرسطو"، ولكنه فسره بمعنى أن الأشياء كلها تؤم غاية واحدة كالنظام في العسكر أو رئيس المدينة، فإن فعله الواحد أو أوامره يتكثر على قواد جيشه أو مديري مدنه، وهكذا فعل الفاعل الواحد عند أرسطو، فهو فاعل مطلق، وليس كالفاعل في الشاهد. إذ الأخير فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول. فهناك موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات[٨٠].

كذلك يذهب ابن رشد إلى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولهم أن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن

يصدر عن الواحد واحد - إلا أن يقولوا أن الكثرة التى فى المعلول الأول كل واحد منها أول - بيد أن هذا لابد أن يؤدى بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة.

ويصف ابن رشد هذه الأشياء بالخرافات ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا؟ ويعتبر أقاويلهم أضعف من أقاويل المتكلمين ولا تجدى على أصول الفلاسفة، كما لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى فضلا عن الجدلى(٨١). والموقف الصحيح هو أن يقال بأن المعلول الأول فيه كثرة ولابد أن يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحدا تعد معنى بسيطا صدرت عن واحد بسيط. وبذلك تصبح القضية "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" صادقة، وكذلك القضية الواحد يصدر عنه كثرة صادقة أيضًا"(٨٢).

وهكذا يفسر ابن رشد العلاقة بين الواحد والكثير أو فكرة صدور المبادئ بعضها عن بعض تفسيرا لا يستند إلى نظرية الفيض، وإنما تقوم على أساس أن هذه المبادئ لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه. وهذا الارتباط بين هذه المبادئ هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها من بعض وجميعها من المبدأ الأول، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق إلا هذا المعنى وكذلك ارتباط كل موجود بالواحد(٨٣). فابن رشد هنا يستند إلى مبدأ أرسطو فى اعتبار قوة التحريك من الله كمعشوق، فيجيز صدور الكثرة من الواحد على أساس مذهب أرسطو المعروف فى العلة الغائية(٨٤).

أما "أبو البركات البغدادى" فبقدر ما وافق الفلاسفة - "الفارابى وابن سينا" فى اعتبار أن الواحد هو مبدأ وغاية كل شىء، وأن وجوده اقتضى مع أنه مريد قدم المعلول الأول بالزمان، وبقدر ما يقبل الترتيب الذى وضعوه للأفلاك والعقول والنفوس (وهو يعتبر العقول الفلكية ملائكة)، إلا أنه يعتبر ذلك أقل مما وصفوه فى الواقع. كما أن نقده لهم يفتح حلا جديدا لمشكلة علاقة الله بالعالم. وهو يرى أن القضية القائلة: "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" قضية صادقة، ولكنها لا تنتج ما أنتجوه. فإذا أوجبوا للمعلول الأول صدور شيئين أو ثلاثة أشياء بحسب اعتبارات متصورة معقولة، فلم لا يحصل ذلك لله نفسه؟ فيقال بدلا من القول أن المعقول الأول بما يعقل من الأول يصدر عنه كذا .. إلخ، يقال أن الأول بما يعقل ذاته عقلا أوليًا بوحدانيته وبذاته يصدر عنه عقل أو فلك. فإذا أوجده عرفه وعقله موجودا كان

بما يعقله يصدر عنه آخر غيره. وهكذا يعقل فيوجد، ويوجد فيعقل. وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته، فيوجد الثاني لأجل أول وثالث لأجل ثان .. وهكذا[٨٥]. كما جاء في خبر الخليقة أنه خلق آدم أولاً، وخلق منه ولأجله حواء، ومنهما ولأجلهما ولدا. لست أقول أن الرأي هذا، لكن هذا في القبل والبعد العلّي، لا في الزمان حتى لا يخرج عن قولهم أصلاً[٨٦].

والبغدادي يحاول هنا أن يتلمس وجوه الحل الصحيحة حتى لا يتناقض مذهب الصدور الإسلامي مع أصوله التي هي صحيحة في ذاتها ولكن الخطأ وقع من تطبيقها.

ويتساءل في محاولة لحل هذا الإشكال "لم لا يقال أنه تعالى جاد فأوجد فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا أولاً، ثم بجريرته ولأجله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده - موجودا آخر، وذلك الموجود الأول كذلك أيضًا تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره، فالله تعالى يخلق الموجودات فتوجد عنه، وعما عنه، والذي عنه منه لأجله، ومنه لأجل ما عنه .. فيخلق شئ لأجل شيء فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار. وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجود، ولا يلزم ذلك النسق فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح .. فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لا يجاد كل ممكن الوجود، ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى الفعل، فيكون في تقديره وتوقيته أزليا وزمنيا. الزمني لأجل الزمني، والمتقدم لأجل المتأخر، والمتأخر لأجل المتقدم، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء، والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومنه بذاته .. ويلزم في ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذي هو المعلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة[٨٧].

ونلاحظ من خلال هذا النص أن أبو البركات البغدادى ينقد أصحاب مذهب الصدور، ويؤكد حلا لإشكال الصدور على القول بالخلق الإجمالى الإمكانى، ثم الخلق التفصيلى العقلى. وكأنه قصد به فعل الخلق الأول الذى تُخلق فيه الأشياء جملة فى العقل والعلم الإلهى، ثم يفصل هذا الفعل بعد ذلك تدريجيا مع فعل الخلق المستمر. وبذلك يؤكد البغدادى حرية الله المطلقة فى الخلق ودوام هذا الفعل، ويرفض الحتمية والضرورة المسيطرة على الأشياء والتى تتجلى فى فعل الصدور عند الفارابى وابن سينا عن طريق نظرية الخلق المتعدد المراحل.

ولكى يبرهن أبو البركات على خطأ قول الفارابى وابن سينا بجوهرية الوسائط الموجودة بين الواحد الأول وبين سائر الموجودات، أعطى مثال الشمس التى تنعكس أشعتها على مرآة فتضيؤها، ثم تنعكس بعض الأشعة من المرآة على حائط فتضيؤه أيضًا، وتقع بعض الأشعة الأخرى على حائط آخر فتضيؤه وهكذا إلى داخل النوافذ والكهوف. ومن المعلوم أن الضوء كله صدر عن الشمس. فلا يجب أن تقول أن الضوء صدر عن المرآة، أو الحائط لأن الشعاع فى الأصل من الشمس ثم انعكس على هذه الأشياء فظهر لنا.

وهكذا أثبت "البغدادى" أن الله هو العلة الأولى الجامعة وهو الذى يخلق باستمرار ودون توقف وفى جميع الاتجاهات وليس فقط على البعد الطولى التنازلى كما هو الحال فى صدور الكثرة عن الواحد فى نظرية الفيض، بل هو متعدد الاتجاهات طوليا وعرضيا وأفقيًا ورأسيًا .. إلخ.

ومن خصائص هذا الخلق أنه إرادى وليس ضروريا كما يصدر الضوء عن الشمس أوالحرارة من النار، بل هو صادر عن إرادة وقدرة مطلقتين لهما معرفة وعلم بكل ما تفعل وبجزئيات ما تفعل. فالله خالقا بالذات وليس بالطبع كما يرى الفارابى وابن سينا[٨٨] (وقد أثبتنا تجنى المتكلمين عليهما فى هذه النقطة بالذات).

ونود أن نشير إلى أن هذه النظرية قد تعرضت للنقد من جانب كثير من الباحثين والفلاسفة المحدثين[٨٩] ورغم أن أكثرهم لم يخرج فى نقده عن فحوى ما ورد فى نقد القدماء من متكلمين وفلاسفة، إلا أنه كانت هناك محاولات جديدة فى تناولها لهذا النقد.

فالدكتور "عاطف العراقى" على سبيل المثال يعرض نقده من وجهة نظر عقلية ويتساءل ما المبرر العقلى الذى دفع الفارابى إلى القول بأن "الواحد لا يصدر

عنه إلا واحد" في الوقت الذى يخلع فيه صفات غاية فى السمو على ذاته تعالى؟! فالفارابى الذى كان حريصًا على نفى المماثلة بين الله من جهة، والموجودات من جهة أخرى - خاصة فى تناوله صفات العقل والعشق وغيرها - نجده مصرا على هذه القضية الخاصة برأيه فى الفيض أو الصدور، فإذا فرضنا جدلا أن الموجودات - ماعدا الله - يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجود واحد فقط، فلا يمكننا أن نطبق هذا الكلام على الله تعالى نظرا لأن صفاته (عالم الغائب) تختلف اختلافا رئيسيًا عن صفاتنا (عالم الشاهد)[٩٠].

كذلك يشير د. عاطف إلى نقد آخر لم يتناوله أحد من قبل وهو خاص بانسياق الفارابى وراء فكرة الأفضل والأشرف فى بيانه لمراتب الموجودات وهى فكرة لا تقوم على جذور عقلية واضحة[٩١].

أما نقد الدكتور "حسام الألوسى" فقد تميز بالموضوعية حيث أشار إلى ما حققته النظرية من جوانب إيجابية، كما أشار إلى جوانب القصور أو السلبية فيها.

فمن أهم جوانبها الإيجابية: أنها تعتبر انتصار للحتمية والسببية والخط العلمى، على عكس ما تمثله المدارس الكلامية ومدارس أخرى من أن العلل الطبيعية غير فاعلة، وإنكار السببية الطبيعية كالأشاعرة مثلا.

كما أنها انتقدت حلول المدرسة المادية الميكانيكية مما أبان قصورها فى تفسير ظهور الأنواع الجديدة أو تفسير المعرفة مما دفع الماديون لحلها على أسس جديدة ظهرت مع المادية الدياليكتيكية والفلسفات المادية الأخرى.

أما بالنسبة لجوانب القصور والسلبية فيها فقد ذكر الكثير منها، والذى ساير فى أكثره القدماء - وقد تخيرنا اثنين منها لم يردا فى ثنايا تناولنا لنقد النظرية عند القدماء وهما:

١- أن الحل الفيضى يقوم أساسًا على بداية مغلوطة. أعنى وصفهم أن العالم ممكن، وأن وجوده ليس ضروريا، وأنه صادر عن علة غير مادية، وقد وضحت هذه الصعوبة فى تفسيرهم ظهور الموجودات المادية (أجسام الأفلاك والكواكب من جهة، وموجودات العالم الأرضى من جهة أخرى). فقد جعلوا كل فلك وكوكب يصدر عن طبيعة الإمكان فى العقول من تعقلها لهذا الإمكان، وقد نسوا أن هذا الإمكان أمر عدمى وفرض ذهنى، لأن العقول دائمًا واجبه بغيرها لقدمها بالزمان وعدم انفكاكها عن الله ولو لحظة واحدة. فمتى كانت ممكنة؟ ثم أنهم أجلوا

ظهور الكائنات الأرضية إلى العقل العاشر وكأنهم بذلك يحسبون أن خصومهم ينسون، وفجأة، ومع العقل العاشر، وهو ليس ماديًا على الإطلاق تخرج - بحسب قولهم - الهيولى أو المادة العامة لجميع ما فى عالمنا من أشياء، وكذلك تصدر بذور الأشياء بمعنى طبائعها ونفوسها وخصائصها التى تميز بعضها عن بعض، فكأنه صدر جسم عن جسم فى الوقت الذى يحتمون فيه صدور جسم عن غير جسم أو عن صورة مفارقة. فهذا هو أساس المشكلة. كيف يصدر جسم عن لا جسم؟ ولا دليل لهم على ذلك سوى إرجاعهم كل شىء لفاعل غير مادى تحت تأثيرات كلامية كما لاحظ ذلك ابن رشد وغيره[٩٣].

٢- أن تبريرهم للشر غير مقنع. فتناقض القوة إذا كانت بطبيعتها مما ينفذ، وتناقص وجود الأشياء حتى تصل إلى الهيولى لا يقنع أحد خاصة مع الله صاحب القدرة المطلقة، أما قولهم عن كوارث الطبيعة أنها شر عارض اقتضاه خير العالم الكلى هو مصادره على المطلوب. فنتيجة لربطه بالله يرون أن أساس طبيعته أنه خير، وهو يعبر عن نظرة تفاؤلية لا تعكسها الأشياء الطبيعية إذا نظرنا إليها نظرة محايدة، كما أنها تعبر عن نظرة تبريرية لخدمة النظام العبودى الطبقى ولتبرير الشرور البشرية. وإذا كان هذا التبرير صادقا بالنسبة للشرور البشرية وأيضًا الطبيعية، فقد استطاع الإنسان أن يفهم قوانين الأشياء وأصبح أكثر قدرة على التكيف معها أو تكييفها معه، كما حاول أن يخلق ظروفًا أكثر إنسانية وأقل شرورا. إذن فبالإمكان خير مما كان وفى استطاعة الإنسان تبرير الشر بدلا من الانصياع لرأيهم بعدم إمكان تبديل شرور هذه الدنيا، وأنها نتيجة لخطيئة كوّن أنفسنا فى أجسام[٩٢].

وأخيرًا فإننا من حقنا أن نقول أن المدرسة الفيضية قدمت محاولة جادة لحل الصعوبات الأساسية لحلول المدارس السابقة والثنائيات الكبرى (أفلاطون أرسطو - والأديان) إلا أننا نرى أن هذه المحاولة لم تكن ناجحة تماما وقد ظهر ذلك من أوجه النقد الكثيرة التى تعرضت لها.

خامسًا: الفارابى بين قدم العالم وحدوثه

مما سبق يتضح لنا كيف أن الفارابى قد ارتضى لنفسه القول بالفيض ليبين لنا كيف وجد العالم، وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط. ونود الآن أن نبين رأيه فيما يتعلق بمشكلة أصل العالم وتحديد طبيعته، وكيف يمكن عبر الهاوية السحيقة بين الوجود والعدم حينما يتصل واجب الوجود بممكن الوجود. فقد كان ذلك مثار جدل وخلاف عظيم بين الفلاسفة من جهة والمتكلمين من جهة أخرى.

ويعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا هذه المشكلة بالبحث والدراسة بعد أن تشعبت حولها الآراء وانتشر الجدل، فنحن لا نجد عند "الكندى" ما يدل على إدراكه لعمق المشكلة والآراء والحلول الأخرى المطروحة فى الساحة الفلسفية بعده وقبله، كما نجد لو تعاملنا مع الفارابى وابن سينا. مثل موقف المتكلمين وتشعب أقوالهم فى العلاقة بين الله والعالم، وبين زمن العالم والأزلية التى لله، ومثل مناقشتهم لدليل العلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح وهل بين الله والعالم زمان؟؟ كذلك لا نجد الحل الفيضى الذى ارتضاه الفارابى والقائل بالقدم بالزمان والحدوث بالذات وكل ما يحيط به من أدلة وردود، كما لا نجد الحل الذى ارتضاه أفلاطون، والرازى الطبيب ومن يقول بقدم الهيولى وبالصنع فقط .. إلى غير ذلك من الآراء التى كانت منتشرة فى الساحة الإسلامية[٩٤].

ورغم أن نظرية الفيض قد قادت الفارابى إلى القول بالقدم بالزمان والحدوث بالذات، إلا أننا وجدنا الفارابى فى كتبه ورسائله يقف حائرا أمام قضية حدوث العالم أو قدمه، فقد تردد فى بعض الأحيان فى ترجيح أحد الأمرين على الآخر، بل إنه قد ذهب إلى تأويل آراء من يقول بالقدم "كأفلاطون وأرسطو" فى محاولة منه للجمع بين رأييهما واعتبار أنهما يقولان بحدوث العالم إيمانًا منه بأن ذلك يتفق مع أصول عقيدته الإسلامية. مما حدا ببعض الباحثين المحدثين إلى اعتبار أن الفارابى يقول أيضًا بحدوث العالم إستنادًا إلى هذه المحاولة[٩٥].

ويتساءل "لويس غرديه" ماذا جرى لهؤلاء الفلاسفة ذوى المستوى الرفيع مثل الفارابى، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم حتى أخفقوا فى مواضع من الفكر

الفلسفى كمشكلة الخلق وحرية الله فى عملية الخلق، ولقد اتسمت تصريحاتهم بشىء من الاضطراب ناتج من أن اجتهادهم لم يكن فى فهم العقائد والدفاع عنها، بل كان اجتهادًا فى التوفيق يأخذ من هذا ويترك من ذاك، كانوا يجتهدون فى التوفيق بين فلسفتهم وبين القرآن اجتهادا يشبه إلى حد ما اهتمامهم بأن يجمعوا فى مسلك واحد أفلاطونية الفكر اليونانى وأرسطيته، فأكسبهم هذا الاجتهاد مفهوم إله لم يكن علة غائية ومحركة فقط، بل علة فاعلة للعالم"[٩٦].

حقا لقد وقف الفارابى أمام مسألة قدم العالم أو حدوثه مترددا حائرا، ورغم أنه لم يصرح بالقول بالقدم إلا أن واقع مذهبه يقول بالقدم[٩٧]. خاصة وأنه قد أثبت قدم المادة الأولى الفائضة عن واهب الصور، إلا أنه لما وجد أن ذلك قد يتعارض مع مبادئ عقيدته حاول عن طريق سلسلة الوسائط إثبات الخلق، وهكذا ورغم أنه يقول بقدم مادة العالم إلا أنه لم ينكر الخلق ولم ينكر وجود الله، فذهب إلى "أن العالم محدث بالذات قديم بالزمان"، وما كان ليصل إلى هذه النتيجة التى رأى أنها لا تتعارض مع نزعته الإسلامية، وهى فى نفس الوقت تبعد عن شبح القدم ذاتا وزمانا كما هو الحالى عند أرسطو لولا أنه اعتمد على بعض المقولات التى استعارها من فلسفته الطبيعية والإلهية ليقيم عليها دعائم هذه النتيجة. فما هى هذه المقولات؟ وكيف أثبت عن طريقها قدم العالم؟ وهل وجدت قبولا من أصحاب نظرية الخلق من عدم، أو ممن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟ هذا ما سنوضحه الآن.

إن بحث مسألة قدم العالم أو حدوثه عند الفارابى تعنى الإحاطة بفلسفته من مختلف جوانبها. ذلك لأن قضية وجود العالم أساسًا هى قضية فلسفية تشمل قضية العلاقة بين الوجود والماهية من ناحية، والعلاقة بين الوجود وكل من الحركة والمكان والزمان من ناحية أخرى، كما ترتبط بالوجود الميتافيزيقى والطبيعى فضلا عن ارتباطها بالوجود الواجب والممكن. وهكذا ترتبط هذه المسألة بمقولات العلم الطبيعى والعلم الإلهى عنده، ولما كان من الصعوبة بمكان فصل مقولات العلم الطبيعى عن العلم الإلهى فى هذه المسألة بالذات، ونظرا لتداخل الجانبين فإننا سنتناول هذه المقولات من خلال الرجوع إلى مصدريها وهما العالم الميتافيزيقى والعالم الطبيعى. ولنبدأ بالمادة والصورة عنده:

يصرح الفارابى مرارا "بأن الهيولى والصورة صادرتان عن العالم العلوى وليستا قديمتين بالذات فيقول "واشتراك الأجرام السماوية فى معنى واحد وهو الحركة الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع فى مادة واحدة. واختلاف حركاتها يصير سببا فى اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها"(٩٨).

فالمادة الواحدة التى تشترك فيها العناصر الأربعة التى هى (الهواء والماء والتراب والنار) هى الهيولى المطلقة أو المادة الأولى، أى الحامل الذى هو غير معين بصفة ما وليس حاصلا على أية صورة من صور الأجسام الطبيعية، ولكنه قابل لحمل جميع الصور. والأجسام الطبيعية كما مر بنا عند الفارابى فتنحل إلى العناصر الأربعة، وكل واحد من هذه ينحل إلى هيولى أولى وصورة، أما الصور الأربع فهى (صوره المائية والترابية والهوائية والنارية)، وما الكون إلا هذه العناصر مجتمعه وانتقالها إلى كما لها. مثل البذرة تصير شجرة، وأما انحلالها فهو فساد الشىء. غير أن الصور ليست كلها صور جسمية فهناك صور مفارقة للمادة لا تتصل بها مطلقا. "..ولا تزال هكذا إلى أن تنتهى إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخر. فتكون صور تلك الموجودات صورا لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة"(٩٩).

والصورة المادية نفسها أقدم من وجود المادة الجسمية يمنحها "واهب الصور فيتم الوجود. وبهذا يفترق الفارابى عن أرسطو ويفصل نفسه عنه فصلا قويا. فبينما يقول أرسطو بالمادة والصورة ليفسر التغير فى عالم قديم أزلى. إذ بالفارابى يستخدم المادة والصورة ليفسر الخلق الذى جاء به القرآن(١٠٠). وما الوجود إلا اتصال المادة بصورتها والعدم انفصالها عنه، والصور موجودة أزلا فى العقل الفعال الذى يعطيها فيتحقق الكون ويسلبها فيحدث الفساد. فالله عنده صور ما يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد، فالأشياء بعد أن كانت فى علم الله صورا عامة أى ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية. وهذا التحول إنما هو من جانب الله(١٠١).

وهكذا يعتبر الفارابى أن المادة قديمة بالزمان بينما هى محدثة بالذات، لأنه يرى أنها تفيض بلا زمان عن العقل العاشر وبتأثير الأفلاك العليا. والقول بحدوث الهيولى وإبداعها لا يبقى مجالا للشك فى صحة اعتقاد الفارابى بحدوث العالم ذاتيا.

إذ أن أحد أدلة أرسطو لإثبات قدم العالم هو دليل قدم الهيولى على أساس استحالة الخلق من عدم محض.[102] وبذلك خرج الفارابى من غموض المادة الأرسطية إلى هيولى وعناصر أزلية يشكلها ويصورها العقل الفعال على مقتضى الحكمة الإلهية.

كذلك يربط الفارابى بين قدم العالم وبين قدم الحركة والزمان. ذلك لأن الزمان عنده هو مقياس حركة الفلك، فإذا لم يكن العالم لم يكن الزمان ولا الحركة والعكس صحيح. فالذين جعلوا العالم حادثا أثبتوا حدوث الزمان والحركة وجعلوهما مبتدأين كما هو الحال عند الكندى والمتكلمين[103]، والذين اعتبروا العالم قديمًا بالزمان جعلوها قديمين كما هو الحال عند الفيضيين (من أمثال الفارابى وابن سينا) وهؤلاء جميعا يتبعون أرسطو الذى عرّف الزمان بأنه "مقياس الحركة حسب المتقدم أو المتأخر، أو هو مقياس حركة الفلك المحيط".

يقول الفارابى "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشىء غير الشىء .. - وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين وهى المادة والصورة .. فكونه كان دفعة بلا زمان وكذلك فساده بلا زمان .. وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان والله تعالى الذى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد"[104] والفارابى يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكوّن وفساد أجزائه، فإذا كان الكون هو تركيب أو شبيه به، والفساد انحلال أو شبيه به. فإن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان، لأن الشىء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز ذلك إلا فى زمان. ومن هنا نفهم لماذا يكون الله الواحد البسيط الحق لا كوّن له ولا فساد.

أما قوله "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول" فهو نفى لأن يكون للزمان ابتداء وذلك بأن يكون الله وحده وليس معه عالم ولا زمان، ثم بعد مضى آماد أوجد الله العالم فابتدأ معه الزمان الذى هو عدد أو مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أو ما شابه، لأن سبق الله للعالم بالزمان يلزم أن يكون الله معطلا عن الفعل والإيجاد، ثم فعل بعد أن ظل غير فاعل. وهذا يخالف دليل العلة التامة عنده.

فالزمان عند الفارابى أزلى أزلية الله طالما أن ابتداءه هو الله، والله لا بداية له[105]. فإذا كان قد قال بالإبداع بالنسبة للأزلية فى إطار مذهبه القائم على الفيض كما سبق وأشرنا فإننا نجده فى مسألة الأبدية(*) يتعاطف مع رأى أفلاطون وتبنى رأيه الأسطورى الذى يقول به وحاول الدفاع من خلاله إلى حد ما عن

أبدية العالم. فقال بأنها ليست كأبدية النموذج، التي هي ممتنعة على الكائن الحادث، ثم قال بعد ذلك أن خيرية الصانع تأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع. إذ يقول في الجمع بين رأيبي الحكيمين "كان العالم في الأصل مادة رخوة أي غير متعينة، ولكنها قابلة للتعيين .. ثم فكر الصانع في أن يجعل العالم أبديًا، لا كأبدية النسوذج فإنها ممتنعة على الكائن الحادث فعني يصنع صورة متحركة للأبدية الثابتة. فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول ولم تكن من قبل. ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب فأخذ نارا وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة، وجعل لكل منها نفسا تحركه وتدبره، ولما كان مبدأ التدبير إلهيًا بالضرورة فقد صنع هذه النفوس بما تخلف بين يديه من صنع النفس العالية، أي أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه، فكانت أدنى منها مرتبة، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة، يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع يأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع"(١٠٦).

فإذا كان الفارابي قد ارتضى جوهر الرأي الأرسطي في تعريف الزمان وتعلقه بالحركة على أنه عدد لها، فإنه بالتالي قد سلم بأنه لا بداية لها ولا نهاية، "ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زماني ولا آخر زماني"(١٠٧). فالزمان إذا كان عنده كم متصل، وأنه شيء متجدد منقضي غير قار، كما أنه يطابق الحركة المستديرة الدائمة إذ عليها يتوقف الزمان في وجوده، فإن هذا الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد أداه إلى القول بأن كلا من الزمان والحركة حادث، ولكن حدوثهما هو حدوث إبداع، لا حدوث زمان، أي أن محدثهما يتقدمهما بالذات لا بالزمان، وإذا كان الزمان يلحقه اللاتناهي هي بمعنى أنه وهو مقدار الحركة لا أول له ولا آخر، فإن الحركة التي هي مقداره يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر.

ولما كان الزمان والحركة لا وجود لهما إلا في الجسم - لأن الزمان هو زمان الجسم أي مدة وجوده، والحركة هي حركة الجسم وليس لها وجود مستقل - فالحركة إذن لا تكون إلا لما له زمان. وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم. إذن فالجسم أو العالم والحركة والزمان موجودة معًا لا يسبق أحدهما الآخر حيث يقول: "أن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات"(١٠٨).

وهكذا يقول الفارابي بحدوث العالم ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان. فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات. والإبداع لا يخضع للتجزئة ابتداء.

ويرى د. جعفر آل ياسين أنه لا تناقض بين ما وصل إليه الفارابي من تلك الدفعة اللازمانية، وبين قول عن إيجاد يتبعض في الزمان سواء كان تبعضه في لحظات، أو في ستة أيام فهو لاحق وليس سابقًا أو معادلاً لذلك الإيجاد أو الإبداع في غير زمان. فالحديث عنها حديث عما صورته الإرادة الإلهية لا عن الإرادة ذاتها، لأن بدء الشيء غير الشيء وهذا هو الفاصل بين الموقفين. فليس بينهما تناقض أو مفارقة. فإذا كان الفارابي قد تمسك بالفكرة كدلالة لا زمان لها، فإن الكتب السماوية قد حكت بعض مراحلها لنا ولا فرق بين القولين[109].

ويعلل قوله هذا بأن الفارابي وغيره من أصحاب هذا الرأي قد اتخذوا موقفًا من أصحاب نظرية الجوهر الفرد تحسبا لما ستؤدي إليه من القول بالحدوث الذي أثبتته الفرق الكلامية، وكانت الخطوة الرئيسية في هذاالموقف هو نفي الخلاء، وأن كل مقدار لا يمكن أن ينتهي إلى أن يكون له جزء لا ينقسم لأنه لا يمكن من الأجزاء التي لا جزء لها أن يتألف جسم، وكذلك الحال بالنسبة للحركة والزمان والمقادير والأعداد[110].

وكذلك الحال في الحركة فإننا نثبت وجود الحركة في الوقت الذي نفترض فيه عدمها. ولذلك فهي قديمة بالزمان وبدايتها هو المحرك الأول (أي الله) وهي محدثة بالذات لا بالزمان لأنه ليس بينها وبين الله زمان لم تكن موجودة فيه[111].

إلا أن فكرة الزمان والحركة لن تفيد بحد ذاتها في إثبات قدم العالم بالزمان إن لم ترتبط بفكرة الإمكان، والقوة والفعل، والعلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح، ولذلك شرع الفارابي في بحث تلك الأمور بما يدعم فكرته عن قدم العالم.

فإذا كان أصل العالم بالإمكان، وكان تصور هذا الأصل في الذهن مرتبطًا بتصور الواجب الذي لم يسبق بإمكان، فوجود العالم إذن ليس متأخرًا بزمان عن وجود الواجب، ولكن لأن الفارابي قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه عن أمر خارج

عن طبيعته - أعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بإمكان - فالعالم قديم بالزمان وحادث فى الوقوع. بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته. وفى ذلك يقول الفارابى "الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات، فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد فهى محدثة لا بزمان تقدم"(١١٢).

ويؤكد الفارابى أن الحاجة إلى الله هى الإمكان وليس الحدوث بقوله "لما كانت الممكنات واجبًا فيها أن تنتهى إلى موجود لا سبب له وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علة أن يكون الأول أيضًا حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت هذه الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون فى الموجودات موجود لا سبب له وذلك بعد أن توضع العلل والمعلولات موجودة معا، إذ المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة، وإذا حصل وجوده فإنه إن استغنى بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكنا ومحتاجًا إلى العلة. والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته، فإن الحدوث أيضًا لعلة هذه صفته. وبالجملة فلا تأثير للفاعل أى فى الحدوث أى فى سبق العدم أن يكون مثل هذا الوجود مسبوقًا بالعدم، بل هذا له من ذاته، وماله من ذاته فلا سبب له"(١١٣).

إن الحاجة إلى الله هى الإمكان وليس الحدوث، لأنه طالما أن العالم ممكن الوجود بذاته، أى يمكن أن يوجد، ويمكن ألا يوجد فهو ليس بالمستحيل الذى لا يمكن أن يوجد، وهو ليس بالواجب بذاته الذى هو دائما موجود ووجوده من ذاته لا عن علة. وطالما أن العالم هذا شأنه فلا بد ليصير موجودا من فاعل أو علة، وبما أن العلل والمعلولات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له فسنصل إلى علة لا علة لها، وهى الواجب الوجود بالذات. ولو تصورنا الله غير مرتبط بالعالم بعد ذلك فإن العالم سيعود عدما لأنه سيرجع إلى طبيعة الإمكان. ومن هنا ربط الفارابى بين وجود الله ووجود العالم ربطا محكما لا يستغنى فيه العالم عن الله أبدا "متى وجد للأول الوجود الذى هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"، فالعلة الكاملة هى التى تعطى الوجود وتبقى عليه ويسمى هذا عند الفارابى والفلاسفة الفيض إبداعا(*).

والفاعل الكامل هو الذى لا يتأخر فعله عنه. لأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشروط وأنه تجددت فيه إرادة أو قدرة وكل ذلك يستحيل على الله تعالى لأنه لا يتغير.

ولما كان وجود الممكن وعدمه متساويين (إذ هو يبتعد عن الوجود والعدم بمقدار واحد)، فالكائنات قد خلقت من هذه المادة غير المعلومة (أى من الإمكان).وإذا كانت الكائنات قد خلقت من الإمكان فإننا سنصل إلى نتيجة مفادها أن الكائنات لم تخلق من العدم بل من شيء غير معلوم وهو الإمكان، وعلى ذلك الشيء الموجود قبل أن يخلق كان ممكنا، يعنى فيه إمكانية الخلق والإيجاد ومعنى ذلك أن إمكانية الخلق فى شيء موجودة قبل أن يوجد ذلك الشيء. مثل ذلك أن يصير الماء حارا قد سبقه إمكان أن يصير حارا وإلا لم يقبل أن يصير حارا، ومثل الصوف لا يصير سيفا لأنه ليس فيه إمكان لأن يصير سيفا[١١٤].

ولكن الفارابى الذى كان متأثرا بنظرية الفلك القديمة يواجه صعوبة وهى أن الأجرام السماوية تعتبر مقدسة، ولكى يكون الشيء مقدسا ينبغى أن لا يكون فى حالة القوة بأى حال من الأحوال.

وإذا طبقنا هذه القاعدة الأرسطية (وهى أن الشيء فى حالة الفعل أفضل وأقدس من الشيء فى حالة القوة) على الأجرام السماوية لكى تكون مقدسة تمام التقديس يجب ألا يكن خلقن من الإمكان الذى يتقدم هذه الموجودات. فلو قبلنا أنها خلقت من الإمكان الذى هو نوع من القوة فهى قبل هذا الخلق فى حالة من القوة وهذا يجلب لها نقصا فلا تكون مقدسة[١١٥].

فإذا كانت الأجرام السماوية لم تخلق من الإمكان كما يقول الفارابى فكيف اعتبرت من الممكنات؟؟

يرى الفارابى أن كل شيء ممكن قد خلق من الإمكان وكذلك الأجرام السماوية ممكنات وهن أيضا قد خلقن من الإمكان، ولكن إمكانية الأجرام ما كانت موجودة قبلهن وقبل خلقهن، بل وجدت معهن فى آن واحد. ولذلك يرى الفارابى أن الأجرام السماوية قد خلقن من العدم الصرف ولم تمض عليهن حالة القوة بتاتا.

ومن هنا استعمل الفارابى كلمة الإبداع ليشرح خلقه الأجسام السماوية من العدم الصرف وبحيث لا تكون فى حالة من القوة. وما الإمكان الذى لهذا العالم العلوى سوى إمكان عقلى متصور فقط، وأن العالم هو بالفعل دائما لأنه واجب الوجود بغيره دائما[١١٦].

أما موجودات عالم ما تحت فلك القمر فهن قد خلقن من إمكان. غير ان إمكانيتها كانت قبل خلقهن ولم تكن معهن، لهذا السبب تعتبر هذه الموجودات ناقصة وقابلة للتغير في كل آونة، إذ أنها قابلة للكون والفساد والاستحالة بحكم تكوينها من العناصر الأربعة التي ترجع في صورتها الأولى إلى الهيولي المطلقة والصورة الصادرتين عن العقل الفعال وفلك القمر. وبذلك يمكننا فهم كيف صدرت الموجودات الحادثة عن القديم دون أن يؤدي ذلك إلى جعل القديم حادثا، أو جعل أي فرد من المحدثات قديما. فالله قديم، وفعله قديم وجنس كل موجود أو نوع أزالي، ولكن مفرداته أو جزئياته حادثة ولكل منها زمان محدد منه ابتدأ وإليه انتهى، وعليه فإن زيد حادث ولكن النوع الإنساني قديم، وحدوث الأجزاء لا يعني حدوث الكل وهذا ما انتهى إليه الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام.

وفي ذلك يقول الفارابي "طبيعة الإنسان بما هي تلك الطبيعة غير كائنة ولا فاسدة بل مبدعة، وهي مستبقاه بأشخاصها الكائنة والفاسدة، وأما أشخاص الإنسان فإنها كائنة وفاسدة وكذلك طبيعة كل واحدة من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة، وهي مستبقاه بأشخاصها. وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة"(١١٨).

ونود أن نضيف أن سبب إبداع الأجرام السماوية ليس فقط لقدسيتها، بل لرفع الزمان وإزالة مفهومه أيضا. لأننا إذا فرضنا خلق الأجرام السماوية من الإمكان الذي أتى قبلهن، فقد يخطر ببالنا هذا السؤال: ما مدة هذا الزمان الذي وجد فيه الإمكان قبلهن؟ ومهما قصرت هذه المدة فإنه لابد وأن يمضي زمن قبل الخلق، وحينئذ يأتي السؤال: وماذا فعل الخالق في تلك المدة؟؟

وتفاديا لهذا المأزق قال الفارابي بخلق الأجرام السماوية من العدم الصرف وأنها لم تخلق من شيء موجود قبلها، وتعتبر هذه الأجرام بهذا المعنى أزلية لأن حالة القوة لم تمر عليها إذ لا يوجد زمان، ولو كانت الأجرام في حالة القوة أي الإمكان في زمن من الأزمان لعاد السؤال وماذا كان يفعل الخالق في تلك المدة(١١٨).

ولا شك أن اعتبار الحاجة إلى الله هي الإمكان عند الفارابي تختلف اختلافا جوهريا عن قول المتكلمين بأن الحاجة إلى الله هي الإحداث، لأن هذا يعني أن الله كان وحده ثم أوجد أو أحدث الموجودات بعد أن كانت عدما، وطالما أنهم لا يقولون بالإمكان والوجوب فإن الحاجة إلى الله تنتهي منذ اللحظة التي يتم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيها وجود الأشياء كما يحصل بالنسبة للبناء والدار التى يبنيها، فإن البيت قد يبقى مع موت البناء، فقد انقطعت صلة البناء بالبناء أو بالبيت بعد الانتهاء منه[١١٩].

والفارابى يرد على بعض المتكلمين وخاصة المعتزلة الذين يرون أن الله سابق لمعلوله سبقا زمانيا، وأن العالم متأخر عن الله بالزمان، أى أن هناك مدة لم يكن المعلول فيها موجودا مع علته، وأن الله أخر إحداث العالم منذ الأزل واختار بدلا من ذلك أن يحدثه فى زمان لا حق معين لأنه أصلح الأزمنة بنص صريح يقول فيه "أى فاعل شيئا ما يحكم أن فعله ذلك الشيء وفى وقت ما أصلح أو خير أو فعله ذلك الشيء ليس بأصلح فإنما يؤخر فعله ذلك العائق ... فينبغى أن يعلم ما سبب الفساد فى ذلك الوقت. وما سبب الصلاح بعد ذلك، فإن لم يكن للفساد سبب فليس أن يكون أولى من أن يكون. فكيف لم يقع؟ ومع ذلك هل ذلك الصانع له قدرة على إزالة الفساد الواقع فى فعله فى ذلك الوقت أم لا؟ فإن كانت له قدرة فليس وقوعه أولى من أن لا يقع. وليس كونه فى وقت من الأوقات ممتنعا على صانعه. فإن لم تكن له قدرة على إزالة ذلك الفساد فسبب الفساد أقوى فليس للصانع فى نفسه كفاية تامة فى أن يكون ذلك الشيء على الاطلاق له، وله مع ذلك ضد فى فعله وعائق عنه. وعلى كل وجه فليس هو إذا كافيا وحده فى أن يتم ذلك الفعل، بل هو زوال سبب الفساد وحضور سبب فإنه إن كان بذاته وحدها هو سبب الصلاح، فالصلاح من الفعل كان ينبغى أن يكون غير متأخر فى الزمان بل يكونان معا. فلذلك يلزم أن يكون الفاعل متى كان مكتفيا فى نفسه وحده فى أن يحدث عنه الشيء ما لم يتأخر وجود ذلك الشيء عن وجود الفاعل"[١٢٠].

ويتساءل الفارابى من خلال النص السابق إذا لم يكن للفساد سبب فى ذلك الوقت فلماذا لم يقع الفعل ويتم الإيجاد فى ذلك الوقت. وإذا كان الله قادرا على رفع الفساد عن فعله فى ذلك الوقت فلم لم يوجده آنذاك، ولم يؤخر إيجاده، وإيجاده فى ذلك الوقت لم يعد ممتنعا لزوال الفساد عنه؟ فإذا كان الله غير قادر على إزالة الفساد فى ذلك الوقت، والفساد ليس من الله فسبب الفساد أقوى من الله وهذا السبب موجود لذلك دائما فسيمتنع على الله الفعل دائما ليس فى ذلك الزمان فقط بل وفى الأزمنة التى تليه فيستحيل الإيجاد إطلاقا. ذلك أنه إذا لم يكن عائقا له يمنعه من الفعل فإن الفعل والوجود هو أفضل من عدم الفعل والوجود

وأدل على القدرة، فكان يلزم أن يكون فاعلا ليس بعد مدة بل منذ الأزل كما هو الحال بالنسبة لله كفاعل[١٢١].

وهكذا يثبت الفارابى أن الله مريد، وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان ولم يكتف فيه غير فاعل، ويؤكد ذلك بقوله: "إرادة الله قبل كون الشيء بالذات وهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله فى الزمان وإنما فى حقيقة الذات. لا شك نقول أراد الله فكان الشيء ولا نقول كان الشيء فأراد الله"[١٢٢].

ولكنه يرى أن الله أوجد العالم منذ الأزل عن طريق الإبداع، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات، ولما كانت الحاجة إلى الله دائمة نظر الفارابى فى طبيعة الموجودات فوجودها ثلاث: إمكان بالذات، ووجوب بالذات، ووجوب بالغير. فجعل الحاجة إلى الله الإمكان لأن طبيعة الإمكان لا ترتفع حاجته إلى موجده دائما. وربما أن الإمكان أزلى والله كامل الشروط منذ الأزل كذلك، أصبح العالم واجب الوجود بغيره أى أزلى الوجود زمانا محدثا بالذات من حيث أنه استمد ويستمد وجوبه ووجوده من الله، ولا يعنى هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائما.

ولاشك أن اعتماد الفارابى على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح. كانت من أقوى الدوافع التى جعلته ينتهى إلى إثبات قدم العالم زمانا وحدوثه ذاتا "فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلا بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر"[١٢٣].

ولنعود الآن إلى السؤال الذى سألناه فى بداية بحث هذه المشكلة، وهو هل وجد هذا الحل الفارابى لمشكلة قدم العالم وحدوثه قبولا من أصحاب نظرية الخلق من عدم، أو ممن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟

سادسا : أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابى فى قدم العالم

كانت مسألة قدم العالم من المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة، وما ذلك إلا لأنه كان يعتقد وغيره من المتكلمين بالخلق من العدم وحدوث العالم ذاتا وزمانا، وقد تابعه بعض الشراح والمحققين كالطوسى وخواجه زاده، إلا أن اعتراضاتهم قد اشتملت على براهين جديدة وأمثلة لم يسبق أن قال بها الغزالى فى هجومه على الفلاسفة.

وقد اعترضوا على أدلة الفلاسفة التى استندوا إليها فى إثبات قدم العالم وهى:

أولا : دليل العلة القديمة:

يستحيل صدور حادث من قديم، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فإنما لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا. فإذا حدث بعد ذلك لم يخل: إما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجع فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟[١٢٤].

وقد اعترض الغزالى على هذا الدليل من وجهين، وهويرى أنه من الممكن صدور حادث عن قديم دون أن يكون فى هذا طعن فى قدرة البارى، أو أن يكون البارى محلاً للحوادث.

أما الوجه الأول من الاعتراض فيلخص فى ذهاب الغزالى إلى أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلا ولا يفترض تجدد مرجح، كما أنه لا يفترض فى البارى قدرة بعدعجز، ولا تجدد غرض لم يكن ....إلخ، إذ ما الذى يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. ولا يطعن فى هذا كون الأوقات متساوية فى جواز تعلق الإرادة بها ...إلخ[١٢٥].

والخلاصة أن العالم إنما وجد حيث وجد، وعلى الوصف الذى وجد، وفى المكان الذى وجد، وفى الوقت الذى وجد، بالإرادة القديمة[١٢٦].

لكن الفارابى والفلاسفة يردون عليه بدليل العلة التامة ويقولون يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته. وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها[١٢٧].

ويرد الغزالى على ذلك بسؤال الفلاسفة هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال؟ فإن عرفتموه بالنظر والاستدلال فأين برهانكم عليه، وكيف لم تظهروه، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم فى معرفته أحد غيركم فخالفوكم ...إلخ فليس فى جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا وهو فاسد، فلا تضاهى الإرادة القديمة القصد الحادث، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان[١٢٨].

فقدم العالم إذن محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لإعدادها، ولا حصر لآحادها مع أن لها سدسا وربعا ونصفا، فإن فلك الشمس يدور فى سنة، وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر (١٠/٣) أدوار الشمس ...إلخ[١٢٩]. ثم يحاول الغزالى أن يلزم الفلاسفة أن عدد هذه الدورات ليس شفعا ولا وترًا. ذلك بأن عدد هذه الدورات إما أن يكون شفعا أو وترا أو كليهما معا، أو لا شفع ولا وتر. فإن قلتم شفعا ووترا جميعا أولا شفع ولا وتر فذلك باطل ضرورة. وإن قلتم شفعا فالشفع يصير وترا بواحد. فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم وترا فالوتر يصير بواحد شفعا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعا؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا بوتر. وهو باطل ضرورة. فحركات الأفلاك إذن متناهية والعالم حادث[١٣٠].

أما الطوسى فقد اعترض على قول الفلاسفة بعدم تناهى حركات الأفلاك، وأثبت أنه باطل من ثلاثة نواحى تمثل الوجه الأول من وجوه بطلان صدور الحادث من قديم وهى:

١- إن توارد الحوادث المتعاقبة غير المتناهية على قديم يعنى عدم سبق القديم على كل فرد منها.

٢- يستند الطوسى إلى برهان التضايف "وهو إبطال عدم تناهى أمور بينها ترتب". ويقول أن الترتيب بين شيئين معناه أن يكون أحدهما سابقا والآخر مسبوقا، فلو ترتبت أمور إلى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لكان المعلول الأخير فى السلسلة مسبوقا فقط، والمفروض فى كل جزء من السلسلة أن يكون سابقا ومسبوقا، أى أن يتحقق فيه المتضايفان. وهنا تعينت مسبوقية المعلول الأخير دون مضايفها.

٣- كذلك يستند إلى "برهان التطبيق"، أى بطلان وجود أمور غير متناهية مطلقا[١٣١].

أما الوجه الثاني من وجوه بطلان "صدور الحادث من قديم" فهو بطلان احتياج الحادث إلى مادة قديمة سابقة عليه، لأن احتياجه إليها يستلزم ثلاثة أمور:

١- أن يكون فى الخارج موجود غير متعين أو متشخص فى ذاته. وهذا باطل بداهة بالعقل، لأن العقل يحكم بأن كل موجود فى الخارج يمتاز عن جميع أغياره وأغياره يتعين فى ذاته، فتكون الهيولى كلية، والكلى نفسه موجود فى الخارج. وهذا باطل عند الفلاسفة لأنهم لا يقولون بوجود الكلى فى الخارج إلا فى أفراده.

٢- أن يكون أشياء كثيرة متفرقة فى أقطار العالم شخصا واحدا: وهو باطل بداهة بالعقل.

٣- أن تكون الهيولى حادثة: وهذا باطل عند الفارابى والفلاسفة لأن الهيولى عندهم قديمة[١٣٢].

الوجه الثالث : هو أن الحركة السرمدية صالحة للتوسط بين جانبى القدم والحدوث باعتبار جهتى استمرارها وحدوثها، لأن ذلك لا يصح إلا على رأى من قال بوجود الكل الطبيعى فى الخارج. وهو مردود لأنه إن أيد بجهة الاستمرار ماهية الحركة، فالماهية غير موجودة أصلا، وإن أريد بجهة الحدوث أن الحركة بمعنى القطع حادثة، فالحركة بمعنى القطع وهمية لا تصلح للتوسط[١٣٣].

أما ابن رشد فقد اعترض على أدلة الغزالى واعتبر قوله قولا سوفسطائيا، ذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلا مختارا، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل. والأخير جائز،

أما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد. فالشك باق بعينه ... والذى لا مخلص للأشعرية منه، هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل. فهنالك ولابد حالة متجددة أو نسبة لم تكن إما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما. فإن كان فاعلها غير الفاعل الأول لم يكن فاعلا أولا، وإن كان هو فاعلها لم يكن ذلك الفعل الذى فرض صادرا عنه أولا ... وهو أمر لازم إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين مالا يحتاج إلى محدث وهو قول الأوائل من القدماء (أصل الكمون) الذين أنكروا الفاعل وهو أمر بين سقوطه بنفسه[١٣٤].

وقد اعترض من وجه آخر على قول الغزالي "إرادة أزلية وإرادة حادثة" وهي مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فهما يتفقان في الاسم دون المعنى. ومراد ابن رشد أن أراده الله ليست كإرادتنا لأنها إرادة موجبة لمرادها، أما إرادتنا فهى متعلقة بالمقابلات[١٣٥].

كذلك يرد على اعتراضات "الطوسى" ويعتبر قوله أن الحادث هو ما يكون مسبوقا بالعدم قولا مرفوضا، ويدافع عن الفلاسفة بقوله: "لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير النهاية بالعرض ... فإذن الجهة التي منها أدخل القدماء (اليونان) موجودا قديما ليس بمتغير أصلا، ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس"، فالعالم عند الفلاسفة ليس مسبوقا بالعدم[١٣٦].

ويرد على "برهان التضايف" بقوله: إن الأمور الغير متناهية لا يصح فيها التعداد ولا الزيادة أو النقصان، لأن اللا متناهي موجود بالقوة وليس بالفعل[١٣٧].

وأما برهان التطبيق فيؤكد ابن رشد أن افتراض تطابق الأمور غير المتناهية مستحيل، وأن الحركات التي لا نهاية لها لا نسبة بينها أصلا[١٣٨].

أما الوجه الثاني من اعتراض الغزالي على دليل العلة القديمة للفلاسفة:

هو أنه ألزم الفلاسفة القول بصدور حادث عن قديم لأن في العالم حوادث لا يمكن إنكارها، فإن استندت الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية فهو محال، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند إلى الممكنات،

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم(١٣٩).

فالحركة الدورية التى هى المستندة إما أن تكون حادثة أو قديمة، فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ الحوادث؟ وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم؟ وإن كانت حادثه افتقرت إلى حادث آخر، فإن تسلسل الأمر واستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال كما قدمنا، فلابد للحوادث إذن أن تنتهى إلى محدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعا(١٤٠).

وهكذا يتفق كل من الغزالى، والطوسى، والخواجة زاده على أن الإرادة القديمة عند الفاعل هى التى من شأنها التخصيص والترجيح متى شاءت، وإذا كانت الأشياء متساوية بالنسبة للبارى فمن شأن هذه الإرادة ترجيح الأشياء والمتساوية وتمييز الشيء على مثله، وإن كان ذلك جائزا بحق الإنسان الذى يمكنه أن يأخذ أحد التمرتين (الغزالى) أو يختار أحد الطرفين المتساويين (الطوسى) أو يأكل جانبا من الرغيف دون سائر الجوانب (خواجة زاده) فهو فى حق الله أولى(١٤١).

أما رد "ابن رشد" فقد كان ردا جازما أوضح فيه أن إمكان الفاعل العقل، وإمكان المنفعل القبول وهو المحتاج إلى مرجح من خارج. وأن القديم يقال على ما هو قديم بذاته وعلى ما هو قديم بغيره، وأن الفاعل منه ما يفعل بإرادة، ومنه ما يفعل بطبيعة. ويأخذ على الغزالى أنه أخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة(١٤٢).

الاعتراض الثانى : إثبات الفارابى قدم العالم بناء على قدم الزمار والحركة:

يرى الفارابى وابن سينا "أنه إذا كان الله خالقا لهذا العالم فإما أن يتقدم عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول، وإما أن يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان.

فإن كان متقدما عليه بالذات كانا حادثين معا أو قديمين معا، واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا. فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان، لأن الحركتين متساويتان فى الزمان أى حاصلتان معا فى وقت واحد. ولما كان من المحال القول بحدوث العلة الخالقة، فلابد إذن من القول بقدم معلولها وهو العالم.

وإن كان متقدما عليه بالزمان لزم أن يكون البارى وحده قديما والعالم حادثا كما يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم، والمدة تفترض الحركة، والحركة تفترض وجود العالم. فيكون العالم موجودا قبل أن يوجد وهذا خلف. وبعبارة أخرى إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له، فمعنى ذلك أن العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدوما، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر ... وهكذا إلى غير نهاية. فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض. ولذلك يستحيل القول بحدوث الزمان، فالزمان إذن قديم. وما دام الزمان قديم فلا بد أن تكون الحركة قديمة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة)، وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذى يدوم بدوام حركته. وإذا كان هذا المتحرك هو العالم فقد ثبت قدم العالم[١٤٣].

ويرد الغزالى على دليل الفلاسفة بقوله: أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلا فى حق الله، سواء كان هذا الحادث - العالم أو الزمان أو الحركة - والحقيقة أن الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه العالم. وبهذا يكون تقدم البارى على العالم انفراده بالوجود دونه، وإذا كان الوهم يصور لنا أن هناك زمانا انقضى بين وجود البارى وعدم العالم من جهة، وبين وجود البارى ووجود العالم معا من جهة أخرى، فهذه أوهام وأغاليط ولا يجب الالتفات إليها[١٤٤].

ويعتمد الغزالى فى نفيه وجود الزمان قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهى الزمان وعدم وجود قبل له. فهو يرى أن البعد المكانى تابع للجسم لأنه امتداد أقطار الجسم، فإذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذى هو تابع له متناهيا أيضا. وكما أن البعد المكانى تابع للجسم، فالبعد الزمانى تابع للحركة، فإنه امتدادا لحركة. وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكانى وراءه، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه. فلا فرق بين الزمان والمكان بل هما أمران اعتباريان يخلقان بخلق الأشياء.

وبذلك يثبت الغزالى تناهى العالم فى الزمان، ويجعل وجود زمان قبله. أى قبل حدوث العالم باعتبار أن هذا الزمان من عمل الوهم-، والذى يقول بتناهى المكان يلزمه القول بتناهى الزمان إذ لا فرق بينهما. وإذا كان الزمان كالمكان متناهيا كانت الحركة متناهية أيضا، وكان العالم (المتحرك) متناهيا أيضا فى حركته، وبالتالى فالعالم له بداية فى الزمان فهو إذن حادث وليس قديما[١٤٥].

وقد أيد الغزالي في هذا الاعتراض كل من الطوسي وخواجه زاده، ونقلا عنه براهينه في دحض حجج الفلاسفة، إلا أن الطوسي قد غير في الإطار الشكلي لبحث مفهوم الزمان بأن ابتدع طريقتين في بحث هذا المفهوم وهما:
الطريقة التحقيقية، والطريقة الإلزامية. وهما يشبهان إلى حد كبير صيغتي الغزالي الأولى والثانية في قدم العالم(١٤٦) وقد انتقد ابن رشد "الطريقة الإلزامية" وقال إن توهم العالم أكبر وأصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع.

أما ابن رشد فهو يرى أن قول الغزالي ومن تابعه بأن تقدم الله على العالم ليس زمانيا هو قول صحيح نسبيا . وقد انتقد الفلاسفة في هذه الحجة، واعتبر براهينهم على إثبات الزمان غير صحيحة وذلك لأن "كل من شبه تقدم الموجودات الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ ... والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء... فإذن تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير في زمان هو نوع آخر من التقدم. فقول "أبي حامد" أن تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيحا، ولكن تأخر العالم عنه لا يتم في هذه الحالة إلا تأخر المعلول عن العلة. فإذا كان التقدم ليس زمانيا، فالتأخر ليس زمانيا أيضا"(١٤٧).

الاعتراض الثالث : قدم الإمكان:

وأما قول الفارابي وابن سينا "بقدم الإمكان" بمعنى أن العالم قبل وجوده كان ممكنا. إذ لو كان ممتنعا لاستحال وجوده أصلا، لأننا إذا وضعنا الإمكان أولا فقد كان العالم قبل ذلك الإمكان غير ممكن - أي ممتنعا - فكيف صار من حال الامتناع إلى حال الإمكان؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز إلى حال القدرة؟ ولما كان الإمكان يستلزم موضوعا يقوم به ويكون قابلا له، فهذه المادة أو الموضوع لا يمكن أن تكون حادثة وإلا لاحتاجت إلى مادة أخرى وهكذا إلى غير نهاية، فيجب أن تكون قديمة(١٤٨).

ويرى الغزالي أن بطلان هذا الدليل بديهي، لأن العالم ممكن بمعنى أنه ممكن الحدوث أزلا فلا وقت من الأوقات إلا ويتصور إحداثه فيه.وافتراض وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن، لأنه كتقدير العالم أكبر مما هو، أو تقدير خلق آخر فوقه وهو

غير ممكن أيضا[149]. وإذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة.

أما الطوسي فيقول: أن إمكان وجود العالم وإمكان إيجاد الصانع أزليان ويلزم منه صحة وجوده وإيجاده في الأزل، ويلزم منها وجوده في الأزل.

أما اعتراضه فقائم على أساس أن أزلية إمكان الشيء لا تستلزم صحة وجوده الأزلي، فإن إمكان جميع الحوادث أزلي بينما وجودها في الأزل غير صحيح وصحة الإيجاد الأزلي متوقفة على صحة الوجود الأزلي[150].

وحديث أزلية الإمكان غير المستلزمة لإمكان الأزلية هو الجديد الذي أدخله الطوسي في شرحه لتهافت الفلاسفة، وفي ذلك يلتقي مع الخواجة زاده أيضا الذي يقول أن أزلية الإمكان غير إمكان الأزلية، لأن معنى الأزلية أولا أنها ظرف للإمكان ومعناها ثانيا أنها ظرف للوجود[151].

فما هو موقف ابن رشد إذن من أزلية الإمكان؟؟

يستند ابن رشد إلى قول أرسطو "أن الإمكان في الأمور الأولية هو ضروري" ولهذا يجزم بأن ما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا، وإذا كان الممكن عند المتكلمين هو غير الممتنع، فإن الممكن عند الفلاسفة إما أزلي وبالتالي يصبح ضروريا، وإما سلسلة إمكانات إلى غير نهاية وهو محال، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى أعني بإنزاله واحدا بالعدد أزليا[152].

وهكذا يمكننا القول بأن المتكلمين كانوا أشد المعارضين لقدم العالم عند الفارابي نظرا لاعتناقهم نظرية الخلق من العدم، أما ابن رشد فقد ذهب مذهب الفلاسفة في القول بقدم العالم بناء على قدم المادة الأولى مستندا إلى ثلاث حجج حج بها خصمه الغزالي وهي: قدم الحركة، قدم الزمان، والثالث معنى الإمكان. كما أنه دافع عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وفي نفس الوقت قالوا بأدلة على وجود الله. إذ أن هذا يعد شيئا طبيعيا خلافا لما إرتآه الغزالي حين وصف الفلاسفة بالتناقض لأنهم في الوقت الذي يقولون فيه بقدم العالم يقدمون لنا أدلة على وجود الله[153].

وهكذا اعتبر المتكلمون وبعض الفلاسفة أن الفيض ليس هو الحال الأمثل لتفسير علاقة الله بالعالم رغم أن بعض الفلاسفة قد أخذوا به بحيث أصبح هو الأساس لفهم مذهبهم في الألوهية، كما أن ما ترتب عليه من نتائج كالقول بقدم العالم كان مثار هجوم وإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة لغزالي.

المصادر والمراجع

١- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ترجمة د. أبو ريده ص ١٤٩ وانظر أيضا حسين مرده : النزعات المادية جـ٢ ص ٤٩٠.

٢- المرجع السابق : هامش ص ١٥٠.

٣- ثورة العقل: ص ١١٠.

٤- الفارابى: شرح رسالة زينون ص٣.

٥- المرجع السابق : ص٧.

(*)- هو أشهر مجددى الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون وقد ولد فى "أسيوط" (٢٠٥م - ٢٧٠م). فهو مواطن مصرى ذو اسم رومانى وتربية يونانية، ولا يعرف العرب عنه كثيرا ويسمون مذهبه مذهب الإسكندرانية، كما يسميه الشهرستانى والفارابى الشيخ اليونانى. عهد إلى تلميذه فرفريوس بجمع كتاباته وتبويبها فجمعها فى ستة أقسام، كل قسم منها تسعة فصول. فسميت التاسوعات تيمنا بالعددين٦، ٩ على الطريقة الفيثاغورية. وتمتاز فلسفته بعمق الشعور الصوفى والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية. مما جعل أفكاره مقبول فى محيط العالم الإسلامى. د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص ٣:١ التصدير.

6- Sweetman, J. w. Islam and Christian Theology. Vo. I. P.113.

7- Walzer (R.), Greek into Arabic, P. 3.

نقلا عن د. الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ١٢١.

وانظر أيضا. يوسف كرم: الطبيعية وما بعد الطبيعة ص ١٤٠، د. البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٣٥٦ : ٣٥٧.

٨- ثورة العقل: ص ١٠٩، د. عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى ص ٨٩ (ضمن الفارابى والحضارة).

(*) – يرى جميل صليبا أنها جمع لعدة عناصر أفلاطونية وأرسطية وأفلوطنية بالإضافة إلى قول المنجمين (من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٨). أما د. إبراهيم مدكور فيضيف عناصر الصابئة والإسماعلية إلى جانب العنصر الأفلوطينى (فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص ٨١). ويؤكد د. جعفر آل ياسين، ود. سامى النشار على تأثر الفارابى بالفكر الحرانى حيث تعلم الفلسفة فى "حران" ولم يكن كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين إلا نتاج الصابئـــــة الحرانيـــــة.

(د.جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٣٧، د. على سامى النشار: : نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى الفكرية ص ٤٣٣).

٩- د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص ١٥٧، ص ١٩٦، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين جـ ٢ ص ٢٨١.

١٠- يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٤٠، أفلوطين : القول على الربوبية ص ٨٥ (ضمن أفلوطين عند العرب)، محمد المبارك: نظرات فى التراث ص ١٦-١٧.

١١- الفارابى: شرح رسالة زينون ص٧-٨.

١٢- د. محيى الدين الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ١١٥-١١٦، عابد الجابرى: مشروع قراءة جديدة ص ٣٧٤.

وانظر أيضا ابن سينا: "الإشارات" . ص٦٥٤ : ٦٥٦ من القسم الإلهى.

١٣- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٢، د. البهى: الجانب الإلهى ص٣٥٤، جوزيف الهاشم: الفارابى ص ٨١.

١٤- خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ١ ص ٢٠٧، د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٤ - ٢٠ (ضمن المشكاة).

١٥- د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٨٥ - ٩١، الأصول الأفلاطونية، فيدون: ترجمة وتعليق د. نجيب بلدى، د. على سامى النشار: ص١٩١ - ص١٩٣.

١٦- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص٦٤،٦٧، د. جوزيف الهاشم: الفارابى ص ٩٦-٩٧.

١٧- د.جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٣٧، د. جبور عبد النور: فى بحثه حول الحرانية المنشورة فى مجلة الكتاب المصرية. عدد مارس ١٩٤٦م، د.جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٧٨.

١٨- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص٩٨-٩٩. وأنظر أيضا د. البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٣٦٧- ص٣٦٨.كذلك نود أن نشير إلى أنه إذا كان بعض الباحثين قد أشار إلى مؤثرات من الفكر الشرقى القديم كأقوال "هرمس" فى الفيض أو الصدور (انظر. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٦٩) فإننا لا يمكننا اعتبار تأثر الفارابى بها تأثرا كاملا وإن كان هناك بعض أوجه الشبه بين مراتب الصدور عند هرمس وهى: مبدع الأشياء، ثم النفس، ثم العقل، ثم الطبيعة، وبين مراتب الموجودات كما هى عند الفارابى. إلا أن الاتفاق بينهما هو فى المظهر والشكل وليس فى الجوهر والمضمون. فكلاهما قد فسر الوجود بالفيض ولكن نظرية الفارابى فى الفيض أقرب إلى أفلوطين منها إلى تصور الهرامسة.

١٩- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١٨-١٩.
٢٠- عيون المسائل : ص ٢٢-٢٣. وأنظر أيضا د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٤-٨٥، الألوسي: دراسات ص١٢٢.
٢١- انظر الفصل السابق (أدلة وجود الله).
٢٢- آراء أهل المدينة: ص١٩ : ص٢١. وانظر أيضا السياسة المدينة : ص٤٧- ص٤٨، رسالة في إثبات المفارقات: ص ٣-٤.
٢٣- عيون المسائل : ص ٢٤ وانظر أيضا الدعاوى القلبية: ص٢-٤، د. الألوسي : حوار ص٢٩.
٢٤- أنظر الفصل السابق، وانظر أيضا. د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٧، د.جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٧٩.
٢٥- رسالة في إثبات المفارقات: ص ٤.
٢٦- شرح رسالة زينون: ص٦.
٢٧- فكرة الخلق عند الفلاسفة المسلمين (مجلة عالم الفكر) مجلد ٣ العدد ٤ سنة ١٩٧٣ ص ٩٩٩ - ص١٠٠٠.
٢٨- د. البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٣ ص ٣٦٤.
٢٩- آراء أهل المدينة: ص٢١، د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص١١٦.
٣٠- الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٢، د. الألوسي: حوار الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٠ ٢١، د. البهي: الجانب الإلهي ص ٣٥٢، موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد ص ٩٧.
٣١- د. الألوسي: دراسات في الفكر ص ١٢٧، حوار بين الفلاسفة: ص٢٩ - ٣٠.
٣٢- مبادىء الموجودات: ص٤٨. وانظر أيضا البيرنصري نادر، آراء أهل المدينة: ص ١٧ - ١٨.
(*) - يرى د. الألوسي أنه لا القرآن ولا الحديث. يقولان بالخلق من عدم، إلا أن المتكلمين والمفسرين المسلمين أخذوا بهذه النظرية وكفروا أو بدعوا من قال بغير ذلك. (دراسات في الفكر الفلسفي ص ١٢٦).
٣٣- فصوص الحكم: فص ١٣ ص ٣٤.
٣٤- د. البهي: الجانب الإلهي ص ٢٥٣.
٣٥- فصوص الحكم: فص ٤٦ ص ٤٢.
٣٦- فصوص الحكم: فص ٤٦ ص ٤٢.
٣٧- المرجع السابق: فص ٤٧ ص ٤٣.

٣٨ - فصول مترعه. ص٥٤

٣٩- أفلوطين عند العرب: د. عبد الرحمن بدوى. مقتطفات من التاسع الخامس. رسالة في العالم الإلهي منسوبة إلى الفارابي ص ١٧٨

(*) - حاول بعض الباحثين المحدثين إعادة دراسة فلسفة الفارابي الإلهية دراسة علمي تستند على العلوم الصورية كالرياضيات والمنطق، ومن هؤلاء الباحثين "محمد جلود فرحان" الذى عرض صفات الله، ونظرية الفيض عند الفارابي من خلال منظو رياضي، وآخر منطقي (انظر مجلة الباحث. السنة الخامسة العدد ٢٦أذار. نيسان سن ١٩٨٣ ص٥٥ : ٦٥)، محاولا تأويل نصوص الفارابي في الصفات، وفي كيفية صدو الموجودات، وإعطاء الألفاظ مدلولات رياضية ومنطقية. ونحن وإن كنا لا نعارض مر جانبنا في أى تجديد لتراثنا الفكرى الإسلامي، إلا أننا لا نحبذ محاولات البعض تحميل نصوص الفيلسوف أكثر مما تحتمل بحيث تخرج بها من مضمونها، ولو أرا الفارابي استخدام المفاهيم الرياضية في تشكيل بنائه الفلسفي، أو إقامة نسقه الفلسفي على أسس المنهج الرياضي لفعل كما فعل سابقه الكندى الذى أقام فلسفته على أسس رياضية (رسائل الكندى الفلسفية. المقدمة ص ٢٦).

أما الفارابي فقد حدد موقفه من البرهنة الرياضية بشكل لا يحتاج إلى زيادة إيضاح حين أكد أنه إذا كان للبرهنة الرياضية بما تتميز به من دقة وقوة وكمال صدى في تنظيم الأفكار، وفي الاتصال العضوى الضرورى لكل بحث ولكل منهج، إلا أنها لا يمكن أن تعاوننا على تحقيق كينونة "الواجب" (انظر آراء أهل المدينة ص١٣) وقد أكدت نصوص الفارابي أن البرهنة الرياضية لا يمكن أن تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقي للذات الإلهية، ولا كيفية صدور الموجودات عنها (د. عثمان عيسى شاهين: المنهج عند الفارابي ص١١٤).

٤٠- عيون المسائل: ص ٢٤ - ٢٥.

٤١- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٤ - ٢٥.

٤٢- المرجع السابق: ص ٢١، مبادىء الموجودات : ص٣١، انظر الفصل الرابع.

٤٣- مبادىء الموجودات: ص٣١، فصول منتزعة : ص ٧٨ - ٧٩. وانظر أيضا ثورة العقل: ص ١١٠-١١٢.

٤٤- مبادىء الموجودات: ص٣١، فصول منتزعة : ص ٧٨ - ٧٩. وانظر أيضا ثورة العقل: ص ١١٠-١١٢.

٤٥- الدعاوى القلبية: ص٤، البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة: ص٦١، محمد المبارك: نظرات في التراث. ص٣٢ - ٣٤.

٤٦- الدعاوى القلبية: ص ٥. مبادىء الموجودات: ص ٣٤ (ربما أثار البعض موضوع أن الفارابى جعل "الأول" يعقل ذاته فحسب، بينما جعل العقل الصادر عنه يعقل ذاته ويعقل "الأول". فكأنه أعطى قدرة للمتأخر ذاتا أكثر مما للأصل، ولكن الحقيقة التى تكمن فى مذهب الفارابى هى أنه جعل الأول وهو "الله مصدر جميع الموجودات، ولولاه لم تكن سائر الأشياء، فهو منبع وجودها ومن كان منبعا كان فى حقيقته الوجودية الذاتية يحمل كل ما فى الخارج من كمالات منتزعة منه لأنه هو مصدرها. ويعود الفرق الرئيسى بينه وبين تلك هى أن كل صفة أو قدرة أو كمال فيه هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضاف إليه، بينما نجد أن الصفات تتعدد فينا وفيما هو دون الأول من كائنات). انظر د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص ١٨٠، البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة ص ٢٢.

٤٧- مبادىء الموجودات : ص٤٧، البير نصر نادر: آراء أهل المدينة ص ٦١.

٤٨- أراء أهل المدينة: ص ١٧-١٨.

٤٩- الدعاوى القلبية: ص ٣-٤.

٥٠- الدعاوى القلبية: ص٤.

٥١- انظر الفصل الخامس.

٥٢- د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص ١٧٦ : ص١٨٦. وانظر رسالة فى إثبات المفارقات ص٨، الدعاوى القلبية: ص١٠ - ١١ وانظر أيضا الفصل القادم .

٥٣- د.البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة ص٢٢.

٥٤- ابن سينا. الشفاء جـ٢ ص ٤٠٢ : ص ٤٠٩، النجاة : ص ٤٤٨ : ص ٤٥٤.

٥٥- أبو حامد الغزالي: الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. مهرجان الغزالي. مقال د. محمود قاسم ص ٣٠٠، مقال د. عبد الرحمن بدوى: ص ٢٢١.

٥٦- دلالة الحائرين: جـ ٢ ص ٢٨٢ - ص٢٨٣.

٥٧- رسائل إخوان الصفا: الرسالة الجامعة جـ٢ ص ٣٣٩، جـ٣ ص ١٩٠ - ١٩٨، ص ٣٣٨. وموسى الموسوى: من الكندى إلى ابن رشد. ص ١١٦ - ١١٨، د. عاطف العراقى: المنهج النقدى ص ٢١٩، عمر الدسوقى: إخوان الصفا. ص ١٤١ - ١٤٢.

٥٨- الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٢١ - ١٢٢ (وقد رفض الرازى الطبيب الأخذ بنظرية الفيض بسبب هذا النقد. بنس. مذهب الذرة ص ٥٨.

٥٩- د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٩.

٦٠- الدعاوى القلبية: ص ٢-٤.

٦١- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٢٥٥.

٦٢- تهافت التهافت: ص ٢٥٨ ٢٥٩.

٦٣- الطوسى: الذخيرة. ص ١٤٨.

٦٤- الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ١٢٥، تهافت التهافت ص ٢٧٥

٦٥- الفارابى: الدعاوى القلبية. ص ٧.

٦٦- الغزالى: مقاصد الفلاسفة. ص ٢٨٤ - ٢٨٩.

٦٧- الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص ١٢٩.

٦٨- المرجع السابق: ص.١٣٠.

٦٩- المرجع السبق: ص١٣٢ - ١٣٩.

٧٠- ص١٠٥، ص ١٤٥ -١٤٦.

٧١- ص٥٥ : ٦٥.

٧٢- جـ٥. ص١٥٣.

٧٣- كتاب الذخيرة: ص ١٥٤ - ١٥٩.

٧٤- تهافت الفلاسفة: ص ١٠: ٢٨.

٧٥- المرجع السابق: ص ١٣٩.

٧٦- د. الألوسى : الغزالى. مشكلة وحل (ضمن كتاب دراسات) ص ٢٦٠ : ٢٦١.

٧٧- الطوسى: الذخيرة. ص ١٥٣.

٧٨- المرجع السابق: ص ١٥٦.

٧٩- الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة. ص٣٩.

(*) - سنقتصر على بعض أوجه النقد التى يوافق فيها ابن رشد "الغزالى" . إذ أن "ا رشد" قد كرس أكثر من مائة صفحة من كتابه "تهافت التهافت" للرد على ه المبدأ وحده. أى مبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد".

٨٠- ابن رشد: تهافت تهافت. ص ٢٩٧ : ٣٠٠. وانظر أيضا د. عاطف العراقى. النز العقلية : فلسفة ابن رشد ص ٢٠٤ : ٢٠٨.

٨١- المرجع السابق: ص٣٩٧: ص٤٠٢.

٨٢- المرجع السابق: ص ٤٠٢، ٤٠٧. وانظر أيضا د. عاطف العراقى: المنهج النقدى ا فلسفة ابن رشد. ص ٢٢٣.

٨٣- ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٣٧٠، تلخيص ما بعد الطبيعة: ص ١٥٣ - ١٥٤.

٨٤- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ١٢٤.

٨٥- أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة . جـ ٣ ص ١٥٦ وما بعدها.

٨٦- المرجع السابق: ص ١٥٦.

٨٧- المرجع السابق: ص ١٥٩ - ١٦٠.

٨٨- المرجع السابق: ص ١٦١، انظر أيضا د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ٢١ (ضمن المشكاة).

٨٩- البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص١٠ - المقدمة، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢ ص١١٩ - ١٢٠، د. مدكور: مقدمة الشفاء. ص٢٣،

Sweetman, J. w. Islam and Christian Theology. Vol. I. P.113.

٩٠- ثورة العقل: ص١١٥.

٩١- المرجع السابق: ص١١٦.

٩٢- دراسات فى الفكر الفلسفة الإسلامى: ص ١٥٩ - ١٦٠.

٩٣- المرجع السابق: ص ١٦١.

٩٤- د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى. ص١٤١.

٩٥- د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. المقدمة. "كان الفارابى من أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم لأنه يثبت للعالم صانعا أبدع العالم ونظمه. وهذا خطأ، كما أنه يزعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون ، ولم يجد الفارابى سندا له من أقوال أرسطو سوى الكتاب المنحول إليه وهو كتاب "أثولوجيا - الربوبية" فذكر أمور تدل على ان الواحد هو الذى وهب الواحدية لسائر الموجودات وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن الواحد، وهذا كله مقتبس من كلام أفلاطون فى "طيماوس" و "الجمهورية" و "بارمنيدس" لأن أفلوطين صاحب كتاب الأثولوجيا الحقيقى قد اقتبس هذه الأفكار من أفلاطون، كما أن الفارابى سعى إلى تبرير قول أرسطو فى كتابه "الطوبيقا" حين استشهد المعلم الأول ببعض الأمثلة التى يفهم منها القول بقدم العالم فعلل ذلك الفارابى بأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد، أما ما ذهب إليه أرسطو فى كتاب "السماء والعالم" من القول بأن الكل ليس له بدء زمانى بأنه لم يقصد بذلك - من وجهة نظر الفارابى -القول بقدم العالم، وإنما كان يميز فى هذا الشأن بين الفعل الإلهى وبين الفعل الإنسانى من حيث أن هذا الأخير يستغرق مدة من الزمن ويأتى طبقا لترتيب معين ومحدد، أما الفعل الإلهى فإنه يتم دفعه بلا زمان وعن حركته حدث العالم (رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١٠٨ - ١٠٩).

ثم بين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا من شىء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه، وعن إرادته ترتبت، وقد بين فى "السماع الطبيعى" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك العالم فى جمل. ويؤكد الفارابى ذلك بقوله

"ومن نظر فى أقاويله فى الربوبية فى الكتاب المعروف "بالأثولوجيا" لم يشبه عليه أمره فى إثبات الصانع المبدع لهذا العالم".
انظر د. جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٥٤ - ٥٨، الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٢٢، سعيد زايد. الفارابى. ص ٤٢ - ٤٣، ورغم تصريح الفارابى بأن الفيض خارج عن الزمان أى أن العالم قديم بالزمان محدث بالذات. نجد د. أبو ريدة يقرر بصورة قاطعة أن الفارابى يقول بحدوث العالم من عدم. فيقول: "والذى نقطع به أن الكندى والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا فى زمان، وأن الزمان حادث. ويستند د. أبو ريدة فى تقريره هذا إلى ما ورد فى كتاب "الجمع بين رأيى الحكيمين" رغم ما بيناه من اعتماده على أساس خاطىء. انظر دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام. هامش ص ٢٣٦، وانظر أيضا قول دى بور ص ٢٣٤ من نفس المرجع).

٩٦- لويس غرديه: فلسفة الفكر الدينى. جـ ٣. ص ٤٨ - ٥٠ من الترجمة العربية وانظر أيضا، عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى. ص ٨٣ - ٨٤.

٩٧- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٣٧، د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان ص١٥٠ وانظر أيضا.

Mathews (W. R) The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, P. 71.

٩٨- عيون المسائل: ص ٢٥ - ٢٦ (يعتقد دى بور أن الفارابى يقول بصدور المادة مباشرة عن الله. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٨٠ بينما يرى كارادى فوعكس ذلك (مادة الفارابى. دائرة المعارف الإسلامية ص٤١١).

٩٩- مبادىء الموجودات : ص ٥٨، وانظر أيضا د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص٣٢.

١٠٠- د. عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية. ص ١٣١ وانظر أيضا التعليقات ص ١٧.

١٠١- الجمع بين رأيى الحكيمين: ص ٢٨، د. مدكور: مقدمة كتاب الشفاء: ص ١٣ - ١٤. د. جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا. ص٥٤.

١٠٢- تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد: جـ١ ص ٢٣٦ وانظر أيضا مقدمة د. أبو ريدة. من رسائل الكندى الفلسفية. ص ٢٨ - ٣٠، ص ٦٣.

١٠٣- د. أبو ريدة: رسائل الكندى الفلسفية. المقدمة. ص ٦٩ : ص ٧٥. د. أحمد صبحى : فى عالم الكلام ص٢٣٢.

١٠٤- جواب مسائل ص ٥٢.

١٠٥- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان راندان. ص١٠٦.

(*) - حاولنا إيضاح رأى الفارابى فى مسألة الأبدية لأنه لا يمكن إطلاقا فصل مسألة الأبدية عن مسألة الأزلية لأن الأولى فرع عن الثانية ويستحيل فهم الأول دون العودة إلى الثانية. وقد عرف الفلاسفة ومنهم الفارابى مسألة الأزلية والأبدية تحت عنوان أصل الوجود، وإذا كان الفارابى قد أثبت قدم المادة الأولى التى منها صدرت الكائنات المخلوقة، سواء كانت هذه المادة فى ذاتها عدما صرفا، بمعنى أنها لم تكن موجودة أبدا فى أية صورة كانت، فإن ذلك يقوده إلى القول بان العالم أزلى وأن العدم لا يعدو أن يكون مجرد حد للكائن. حد داخلى وليس خارجيا مادام لا شىء موجودا خارج الكائن حتى أنه وكما يقول ابن رشد لكى يكون الخلق فيجب ضرورة أن يصبح كل ما هو غير الخالق مخلوقا. والكائن المخلوق بما فيه العالم فى مجموعة ليس هو الكائن الذى يبدو ويتطور داخل الزمان، ولكنه كائن يجب وضعه فى وجود يلعب الزمان فيه دورا بحيث يمكن الاستغناء عنه. وينتهى ابن رشد فى مفهوم الأبدية إلى اعتبار أن الله لا يبقى وحده، لأنه يبقى مع الموجودات إلى الأبد بالقياس إلى أنه لم يكن وحده أيضا من قبل، بل كان مع المادة (د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد. ص ١٤٢ : ١٤٨.

١٠٦- ص١١.

١٠٧- عيون المسائل: ص ٢٦.

١٠٨- الدعاوى القلبية: ص ٧. وانظر أيضا. د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى ص ١٤١.

١٠٩- فيلسوفان رائدان: ص ١٠٧ - ١٠٨.

١١٠- رسالة الخلاء للفارابى: ص ٣-٤، الدعاوى القلبية: ص٧.

١١١- التعليقات : ص ١٩، إثبات المفارقات: ص٦.

١١٢- فصوص الحكم : فص ٣ ص ٣٢.

١١٣- رسالة فى إثبات المفارقات: ص ٣-٤.

(*) - الإبداع عند الفيضيين هو "إيجاد شىء لا من شىء دفعه". وقد عرفه الفارابى بقوله "هو حفظ إدامة وجود الشىء الذى ليس وجوده لذاته إدامته لا يتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع، ونسبة وجود جميع الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة، وبواسطته، ولا يفعل ما يفعله لشىء آخر "عيون المسائل ص ٢٤، وانظر أيضا التعريفات للجرجانى. ص١٣، وهو يختلف عن التكوين أو الصنع الذى هو إيجاد شىء من شىء مثل التمثال الذى يصنع من الطين (أى إيجاد شىء مسبوق بالمادة. التعريفات للجرجانى. ص ٤١). وإن كانت كلمة إبداع مساوية لكلمة الصنع فى القرآن الكريم. انظر سورة ٦ آية ١٠١، سورة ٢ : آية ١١٧.

ووفق نظرية الفيض فإن الإبداع قاصر على العقل الأول الفائض عن الله، لأن الإبداع عندهم هو أن يفيض أو يوجد شيء عن علة لا عن مادة، ولا بتوسط شيء آخر بينهما، وهذا ينطبق على العقل الأول فقط، أما بقية العقول فإنها وإن لم تكن من مادة إلا أنها عن أيس أي عن موجود متوسط وهو العقل الأول وبقية العقول بالتدرج الذى يكون السابق منها واسطة للتالى ولذلك لا يسمى وجودها إبداعا عندهم. "أفلوطين. أثولوجيا. الميمر الخامس ص ٧١"، أما الفارابى فقد اعتبر أن كل ما لا يوجد عن مادة، سواء كان بواسطة أوبغير واسطة مبدعا. وعليه فالمبدعات هى العقول الفلكية والأفلاك والهيولى المطلقة والصورة والعالم ككل. أما المكونات فهى العناصر ومركباتها فى عالمنا الأراضى (الدعاوى العقلية ص٤).

١١٤- انظر مبادىء الموجودات: ص ٥٦.

١١٥- د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى : ص٥٠ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١٦- د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص٣١ (هامش).

١١٧- التعليقات: ص٨.

١١٨- د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى : ص٥١ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١٩- الدعاوى القلبية: ص٤، عيون المسائل: ص ٢٤، وانظر أيضا حوار بين الفلاسفة والمتكلمين: ص٣١ (هامش).

١٢٠- فصول منتزعة: ص ٨٨.

١٢١- د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص٣٣ - ٣٤.

١٢٢- فصوص الحكم: فص ٥٤ ص٤٧.

١٢٣- مبادىء الموجودات: ص٤٨.

١٢٤- الغزالى : تهافت الفلاسفة. ص ٧٦.

١٢٥- المرجع السابق: ص ٨٠ - ٨٥.

١٢٦- المرجع السابق: ص٨٨.

١٢٧- المرجع السابق: ص ٨١.

١٢٨- المرجع السابق: ص ٨٤.

١٢٩- المرجع السابق: ص٨٥.

١٣٠- المرجع السابق: ص ٨٥ - ٨٦.

١٣١- الطوسى : الذخيرة. ص ٨٤ - ٩٠ ، د. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين: ص ٤١.

١٣٢- الطوسى: الذخيرة ص٩١ - ٩٣.

١٣٣- المرجع السابق: ص٩٣ - ٩٥. د. رضا سعاده: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، ص٤٤.

١٣٤- ابن رشد: تهافت التهافت. ص٦٨ - ٧٠.

١٣٥- المرجع السابق: ص٧١.

١٣٦- المرجع السابق: ص٨٠.

١٣٧- المرجع السابق: ص٨٤.

١٣٨- المرجع السابق: ص٧٨.

١٣٩- الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص٩٣.

١٤٠- المرجع السابق: ص٩٤.

١٤١- الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٨٩ - ٩٠. الطوسي: الذخيرة ص١٠٤، خواجه زاده: ص٧ - ٨.

١٤٢- ابن رشد: تهافت التهافت ص٧٥.

١٤٣- الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص٩٦.

١٤٤- المرجع السابق: ص٩٧، وانظر أيضًا. خواجه زاده. تهافت الفلاسفة: ص١٨ - ١٩.

١٤٥- تهافت الفلاسفة: ص٩٧ - ٩٨.

١٤٦- الطوسي: الذخيرة. ص١٠٩ - ١٢٢، د. رضا سعاده: الصراع بين الفلسفة والدين، ص٤٧.

١٤٧- ابن رشد: تهافت التهافت. ص١٤٤ - ص١٤٥.

١٤٨- الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص١٠٤، ابن رشد: تهافت التهافت ص١٨٥.

١٤٩- المرجع السابق، ص١٠٤.

١٥٠- الطوسي: الذخيرة، ص١٢٣.

١٥١- الخواجه زاده: تهافت الفلاسفة، ص٣١ - ٣٢.

١٥٢- ابن رشد: تهافت التهافت ص١٨٦ - ١٨٨، تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٤٥٨.

١٥٣- ابن رشد: تهافت التهافت ص٤٢٧ وانظر أيضًا. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد: ص١٣٧، ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ص١٧.



الفصل السابع

مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية

ويتضمن هذا الفصل:

تمهيد:

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابى وعوامل تكوينها.

ثانيًا: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال.

ثالثًا: المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال (نص الفارابى).

رابعًا: أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى.



تمهيد:

انتهينا في الفصول السابقة في تحليل آراء الفارابي في مجال الفلسفة الطبيعية وبينا كيف ألقت الميتافيزيقيا ظلالها على الكثير من الموضوعات التي تناولها في هذا المجال، كما عرضنا لرأيه في تفسير بعض الظواهر الفلكية من خلال تناوله لموضوع العالم سواء كان عالم ما فوق فلك القمر، أو عالم ما تحت فلك القمر، ثم تناولنا آراءه في مجال الفلسفة الإلهية وكيف تداخل الجانب الفيزيقي مع الجانب الميتافيزيقي في بعض المشكلات التي تناولها بالدراسة كالتدليل على وجود الله، أو بيان صفات الذات الإلهية، أو مشكلة الفيض وصدور الموجودات، ثم أخيرا مشكلة الحدوث والقدم عنده.

وهي وإن كانت كلها من موضوعات الفلسفة الإلهية إلا أنها كان لها اتصالها بالجانب الطبيعي في فلسفته. ونريد الآن أن نحلل موقف فيلسوفنا من موضوع الاتصال "أي اتصال الإنسان بالله وتحقيق السعادة القصوى له".

وسوف نحاول من خلال هذا الفصل إبراز الدلالات المعرفية والميتافيزيقية لمشكلة الاتصال التي تناولها الفارابي في ثنايا بحثه، وإن كان من الصعوبة بمكان إعطاء صورة واضحة المعالم عن رأي الفارابي في هذه المشكلة لأسباب عديدة منها، انتشار آرائه حول هذا الموضوع في بعض كتبه ورسائله، فلا نجد له رسالة مستقلة تبحث في هذا الموضوع[*] على انفراد كما هو الحال عند الفلاسفة المتأخرين والمتأثرين به في هذه المشكلة كابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد. وإن كان كل فيلسوف يتخذ موقفا في هذه المشكلة يختلف في قليل أو كثير عن موقف الآخر سواء من حيث الرأي الذي توصل إليه، أو من حيث المنهج الذي اتبعه في دراسته لهذا الموضوع[1].

ومن جهة أخرى ونظرا لأن الفارابي يعد من أوائل من طرقوا ميدان الفلسفة من المتفلسفين العرب والمسلمين في عهد ازدهار الحضارة الإسلامية، فلا شك أن هذا الموضوع بالذات لم تكن رؤية الفارابي له واضحة تمام الوضوح. فموضوعات نظرية المعرفة ومصادرها، وكيفيتها، ومنهجها لم تظهر كموضوعات مستقلة إلا في زمن متأخر عن زمن الفارابي. فما بالك بنظرية الاتصال وهي جزء من نظرية المعرفة لم تظهر إلا مع الفارابي وكانت أثرا من آثار نظرية الفيض أو العقول العشرة.

ولا نقصد بقولنا السابق أنها جزء من نظرية المعرفة الإنسانية، فإن هـ
الجانب لا يدخل فى مجال الفلسفة الإلهية وهو مبحث خاص من مباحث الفلس
كمبحث الوجود، ومبحث القيم، وإنما نقصد هنا البحث فى المعرفة الإلهية وكيـ
يدرك الإنسان حقيقتها ويصل إلى معرفة الله حتى تتم له السعادة. وهذا المبحث
يكون مقطوع الصلة بالمجال الإلهى الميتافيزيقى لأنه يعبر عن أبعاد تعلو فـ
المحسوسات الجزئية، تلك الأبعاد التى تغوص فى أعماق ومحاور ميتافيزيقة سو
ارتضى المفكر لنفسه طريق الاتصال الصوفى، أو عبر من خلال أفكاره عن اتصـ
يغلب عليه الجانب العقلى كما هو الحال عند الفارابى.

وقد تبين لنا من خلال تناولنا لهذا الموضوع أنه لا يعد داخلا فى الإط
المعرفى لمذهب الفارابى الفلسفى ومراتب العقول فحسب، وإنما له أبعا
الميتافيزيقية والتى وضحت تمام الوضوح من تناول الفارابى لمسائل الفلسـ
الطبيعية وبالذات النظريات الفلكية، ومن إقامة أكثر من دليل على وجود الله، وم
البحث فى الصفات الإلهية، ثم من نظرية الفيض وما ترتب عليها من القول بقا
العالم زمانيا. وأخيرا لا يمكننا إغفال اتصالها بإثبات جوهرية النفس وخلودها.

ولقد نجح الفارابى بجهده الفكرى الخالص فى صياغة هذه النظر
والبرهنة عليها وتقديمها إلى فلاسفة الإسلام من بعده، كما كان لنظريته هذه صد
واسع النطاق فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى.

وفى الصفحات التالية سوف نتناول حقيقة الموقف الفارابى من نظر
الاتصال موضحين أبعادها المعرفية والميتافيزيقية، ومدى اتصالها بجوانب فلسة
سواء فى الطبيعيات أو الإلهيات، كما أننا سنبين الاتجاه الغالب عليها. هل هـ
الاتجاه الصوفى الوجدانى، أم الاتجاه العقلى الذوقى، ثم نختتم هذا الفصل ببيا
المنهج الذى وضعه الفارابى ليحقق به الإنسان سعادته القصوى. مع بيان أثر نظر
الاتصال فى الفكر العربى والعالم الغربى.

أولا : مشكلة الاتصال عند الفارابى وعوامل تكوينها

تعد نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى من جملة الإضافات التى أضافها بجهده الفكرى الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد بعض أصولها من أرسطو، ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة به، هذا بالإضافة إلى ميوله الخاصة واستعداداته. وقد استطاع الفارابى أن يجمع كل ذلك وينسقه ويصوغه فى نظرية إسلامية قدمها إلى الفلاسفة من بعده فقدر لها أن تؤثر فيهم تأثيرا واضحا[٢].

وتتلخص هذه النظرية فى أنه فى مكنة الإنسان أن يتصل بالعالم العلوى ويتلقى الأنوار الإلهية والمعرفة الربانية فيحصل على أعظم سعادة ممكنة ويتحقق له الخير المطلق.

ولكن كيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى ذلك؟ تلك هى المشكلة التى اختلف حولها الفلاسفة. هل يبدأ الإنسان طريقة بالنظر العقلى والتأمل والبحث فيصعد من الجزئى إلى الكلى، ومن المحسوس إلى المعقول فيستطيع بالعلم والعلم وحده أن يصل إلى أعظم سعادة؟ أم أنه يبدأ بتطهير نفسه فيقوم على مجاهدتها بالزهد والتقشف، ويعمل على تصفيتها بضروب الحرمان والتعذيب حتى ينتهى بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وإنما يصل إلى فناء نفسه والبقاء فى الله واتحاده به؟ أم أنه يأخذ من هذا وذاك فينحو نحو السعادة بالنظر والعمل ويسعى إليها بدراسته وسلوكه؟

وجد الفارابى أن الوصول إلى تلك السعادة المنشودة لن تكون عن طريق تطهير النفس والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات، فهناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر بجانب الفضائل العقلية النظرية. فبالعلم وحده يصبح العقل الهيولانى الذى حصلت فيه المعقولات عقلا بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلا مستفادا يشرق عليه العقل الفعال، فيتحرر من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام. أما التقشف والحرمان وتعذيب البدن فأمور ثانوية تأتى فى المرتبة الأخيرة[٣].

يقول الفارابى "وأن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلا كاملا بالفعل بشىء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال وأن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال"[٤].

فالفارابى إذن يؤثر الطريق العقلى للاتصال ويرى أن تحقيق السـ
القصوى يكون عن طريق الفضائل الفكرية والنظرية وما يعاونها من الأعمال البد
ويؤكد ذلك بقوله.

"والسعادة هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيـ
تحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجـ
وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما، إلا أن رتـ
تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، وبعضها أفعال فكر
وبعضها أفعال بدنية، وليست بأى أفعال اتفقت، بل بأفعال محدودة مقدرة تحد
عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يع
عن السعادة، والسعادة هى الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلا ولا فى و
من الأوقات لينال بها شىء آخر، وليس وراءها شىء آخر أعظم منها يمكن أن يـ
الإنسان. والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميـ
والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى الفضائل. وهذه ليست خـ
لذاتها، بل لما تجلب من سعادة. والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشـ
والأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى النقا
والرذائل والخسائس"[٥].

كما يقول فى "تحصيل السعادة" الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت
الأمم وفى أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى، والسـ
القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضـ
الفكرية،والفضائل الخلقية والصناعات العملية"[٦].

وهكذا نجد أن الفارابى بحكم تنشئته العقلية والفلسفية كان إلى التصـ
العقلى أميل، فهو فيلسوف عقلى وصاحب مذهب مثالى يرى العقل فى كل مكـ
فالله عقل، والعالم محكوم بنظام العقل، ولا يرتقى الإنسان إلى الله ولا ينال السـ
إلا بأن يحيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر.

ومع أن الفارابى كان زاهدا متقشفا فى حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ
الزهد والتقشف سبيلا إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفـ
والابتعاد عن كل ما يشغله عنها. فإن بعض الأفعال الإرادية كمباهج الدنيا وزخـ
قد تقف حجر عثرة بينه وبين حياة العقل التى ينشدها، ولذلك ابتعد عن كل
يصرفه عن هدفه حتى أنه لم يقبل من صلات الأمير سيف الدولة الحمدانى – ع
وفرتها – إلا أربعة دراهم كل يوم راضيا بها للتمكن من الانكباب على التأ
والدرس والتأمل فيبلغ درجة العقل المستفاد، فيكون على اتصال دائم بالعقل الفـ

والعقول المفارقة والأرواح القدسية. هنالك تفيض عليه الإشراقات الإلهية والفيوضات الربانية فيرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر(٧).

هذه السعادة التى أشار إليها الفارابى ليست متاحة لكافة البشر، إذ لا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب، وتصعد إلى عالم النور والمعرفة. يقول الفارابى: "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس. والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر، وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ... والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن"(٨).

فالأرواح القدسية إذن هى التى فى استطاعتها الاتصال بعالم الأمر أو عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة. ولن يتم لها إلا عن طريق منهج معين يبدأ بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة منزلة ابتداءا بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادىء الطبيعية، فمبادىء الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعا"(٩).

والفارابى يرى أن المبادىء الطبيعية التى فى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادىء عقلية يسعى الإنسان بها نحو الكمال. إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادىء والمعارف الأولى التى أعطاه إياها العقل الفعال عن طريق العقل المنفعل أولا، فالعقل المستفاد ثانيا، فالاتصال المباشر بالعقل الفعال آخر الأمر(١٠) هذا الإنسان كما يقول الفارابى فى المدينة الفاضلة فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال"(١١).

وينبغى أن نشير إلى أن نص الفارابى الأخير لا يعنى "باتحاد نفس الإنسان بالعقل الفعال" أن يمتزج أحدهما بالآخر كما يقول المتصوفة بحلول اللاهوت فى الناسوت. حقا إن ظاهر العبارة يفيد ذلك، ولكن يجب أن يحمل هذا النص حملا مجازيا، وذلك لأن الفارابى قد ذكر أكثر من مرة أن العقل المستفاد، وهو أسمى درجات الكمال الإنسانى يختلف فى طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال. حقا إنه اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه ولكن دون أن يغنى فيه أو يتحد به، لأن العقل المستفاد يظل فى وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفا عن العقل الفعال. وكل ما فى

الأمر أنه يحصل تقارب بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة الع
المفارقة فتطل عليه أنوارها ويحصل على السعادة العظمى[١٢].

ومما لا شك فيه أن هذه النظرية رغم أنها تجسد ميول الفـ
واستعداداته، ورغم ما ظهر فيها من تأثر واضح بالبيئة الإسلامية المحيطة به وبمتد
عصره كالجنيد والشبلي، نقول رغم هذه المؤثرات إلا أنها تخضع في تكوينها ال
خضوعا كبيرا لنظرية الخير الأسمى الأرسطية، كما تخضع لنظرية الج
الأفلوطينية.

فإذا عرفنا أن أرسطو في شرحه للخير الأسمى يقول " أنه فضيلة تتكو
الوحدة وبالتأمل العقلي، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم
قوة تأملية تكتفي بنفسها وتدرك الحق المطلق، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى
في الإنسان وهو العقل، وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الج
القدسي حقيقة في الإنسان"[١٣].

وإذا عرفنا أن رأيه في سعادة الإنسان لا يختلف عن رأي الفارابي
يقول "لما كانت سعادة الإنسان هي الفعل المطابق للجزء الأفضل من طب
أعني العقل – فهي أجدر ما تتحقق في حياة التأمل الذي هو غاية ذاته. وأن
هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنساني، والإنسان لا ينالها بفضل إنس
بل بفضل شيء إلهي أو قدسي"[١٤].

إذا عرفنا ذلك أدركنا مدى التشابه والتقارب بين آراء أرسطو
الفارابي، ففقرات أرسطو تعتبر أساس لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال
رأيه كما في رأي أرسطو الحياة العقلية غاية في نفسها ومتى جد الإنسان في ال
والنظر والبحث والتفكير تشبه بالله والعقول المفارقة التي هي إدراك مستمر
دائم، ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظري اقترب إلى الكائنات ا
وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة[١٥].

ويعلق ابن رشد الذي اعتنق نظرية الفارابي في الاتصال على هذا ال
بقوله : إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه إلى أرسطو ولم يجب عنه. فـ
وضح أرسطو كيف يدرك "النومس" أو العقل الحقائق المجردة قال "سنرى فيـ
إذا كان في مقدور العقل الإنساني – ولو أنه غير مفارق – أن يدرك أشياء
بذاتها" ولما لم يف أرسطو بوعده أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافو
النقص ويجيبوا عن هذا السؤال[١٦].

وهكذا يتضح لنا كيف أن الفارابي في تقريره لنظرية الاتصال كان
بأستاذه أرسطو خاصة في كتابه "الأخلاق النيقوماخية" ويعلق "جلسون" على

بقوله "ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم ينتفع بها شراحه. وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها وخاصة في مشكلة العقل"[١٧].

وإذا كان لأرسطو الفضل الأكبر على أفكار الفارابي الخاصة بنظرية الاتصال، فإننا لا يمكن أن نغفل أثر مدرسة الإسكندرية التي كان لها أثرها الواضح على فلاسفة الإسلام وعلى راسهم أفلوطين. فلم يكن الاتصال الذى يقول به الفارابي ببعيد الصلة عن "الاكستاسيس" أو الجذب الذى قالت به مدرسة الإسكندرية، فكلاهما يعتمد على التأمل والنظر الذى يؤدى إلى حالة من الغبطة والبهجة التي تخرج بالإنسان من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين[١٨].

وليس أدل على بيان هذا التأثر من تقارب بعض نصوص الفارابي مع بعض نصوص أثولوجيا لأفلوطين، فالفارابي في فصوص الحكم يقول "إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد وحينئذ تلحق فلا تمسك عما تباشره فإن ألمت فويل لك،وإن سلمت فطوبى لك. وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق مهدًا إلى أن تأتيه فردا"[١٩].

أما أفلوطين فيقول في "الربوبية" ربما خلوت أحيانا بنفسي وخلعت بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا في ذاتي راجعا إليها وخارجا من سائر الأشياء سواى. وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجبا وأعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير، وحين أوقن بذلك أرقى بذهني إلى العالم الإلهي، ويخيل إلى كأني قطعة منه. فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسن من وصفة، والآذان عن سمعه. ومن الغريب أني أشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن"[٢٠].

وهكذا يتبين لنا من النصين السابقين مدى التشابه بين الجذب الذى دعا إليه رجال الأفلاطونية المحدثة، وبين الاتصال الذى سعى إليه الفارابي.

وبذلك يمكن القول بأن الفارابي قد وضع أسس نظرية الاتصال وإن لم يبسط رأيه في كيفية الاتصال على نحو موسع كما يشير إلى ذلك ابن رشد، إلا أن هذه النظرية قد نفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية وأثرت في صوفية المسلمين والمسيحيين واليهود[٢١].

ثانيا : الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال

عندما تناول الفارابي صفات الله تعالى أثبت أنه تعالى ليس جسما. وما
الله ليس جسما فلا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ولا هو قوة في جـ
معنى هذا أن الذات التي أدرك بها الله تعد شيئا غير جسماني ولا ينطبق عليها
ينطبق على الأجسام.

ولقد أدرك الفارابي أنه إذا لم يثبت أن حقيقة ذاته شيء غير جسماني
لن يكون بإمكانه أن يتكلم عن الاتصال أو يصل إلى السعادة التي يسعى إليها
اجل ذلك حاول الفارابي أن يثبت وجود جوهر غير جسماني مفارق يكـ
باستطاعته الاتصال بالعقول المفارقة وتحقيق السعادة الروحية الخالصة[٢٢]. فهل
الفارابي في إثبات جوهرية النفس الإنسانية(*)؟؟

إذا كان الفارابي يستعمل تعريف النفس كما جاء عند أرسطو[٢٣]، إلا أ
يقره في أن البدن جزء من تعريف النفس. فالنفس عنده معنى زائد على الجسـ
بل هو يتصور النفس تصورا صوفيا يشف عن نزعة إشراقية واضحة فيقول: إن الـ
الذي للإنسان نفثة من العالم الإلهي لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقه ولا تـ
بإشارة ولا تتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذي فات، والمـ
الذي هو آت. والإنسان مركب من جوهرين: إحداهما مشكل مصور مكيف
متحرك وساكن متجسد منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشار
في حقيقة الذات، يناله العقل ويعرض عنه الوهم. وهكذا يجمع الإنسان بين
الخلق وعالم الأمر أو بين العالم الطبيعي والعالم الإلهي لأن روحه من أمر ربه و
من خلق ربه[٢٤].

فالنفس العاقلة هي جوهر الإنسان وهي جوهر روحاني بسيط مباين لا
مفارق له، وليس عرضا من أعراضه وهي ليست جسما، كما أنها لا تموت ولا تفسد
أثبتنا سابقا. ويؤكد ذلك بقوله "لو جاز هذا لوجب أن تجتمع فيها قوة الـ
والفناء وفعلهما فتكون موجودة ومعدومة معا. فتبين أن البسائط إذا صارت بالفـ
تبق فيها القوة والإمكان"[٢٥].

كما أنها مدركة لذواتها، وإدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها، وأن لها سعادة فوق سعادة ملابستها للمادة. أي سعادتها حين تفارق. وقد استدل الفارابي على مفارقتها ببراهين منها[٢٦]:

١- أنها تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة، ولو كانت النفس جسما لما خلت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار وعندئذ لا تكون معقولات بل جزئيات، ولذلك فالنفس التي تتلقى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها، فالشبيه إنما يدرك بالشبيه.

٢- أنها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آلة ويتسلسل، بل ما يدرك ذاته فذاته له، وكل موجود في آلة فذاته لغيره. فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته.

٣- أنها تدرك الأضداد معا. ولا يمكن أن يكون في المادة ذلك. فالنفس إذن ليست من جوهر البدن.

٤- أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة مع إصابة البدن بالكلال والضعف. والعقل كما مر بنا هو كمال النفس ولولا أنه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه.

وبعد أن أثبت الفارابي أنها جوهر مفارق، يثبت أن لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات، وأن أتمها إنما يكون للنفوس الفاضلة وذلك بالاتصال بالعالم العلوي لتحقق السعادة المطلوبة فيقول: "قد عرفت أنها بسيطة وأنها يجب إذا وجد لها ما كان في قوتها أن يقبله من الكمالات أن لا يزول عنها ... حين بين أن البسيط إذا خرج إلى الفعل لم يبق فيه الإمكان الذي يختص بهذا الإمكان. إنه لو كان العقل الهيولاني باقيا مع العقل بالفعل لكانت النفس بشيء واحد عالمة وجاهلة معا، وهذا الكمال هو العقل بالفعل. أعني الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الباقي الثابت فهي تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة[٢٧]".

وهكذا يتبين لنا أن محاولة الفارابي إثبات وجود جوهر غير جسماني مفارق (هو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، إنما كان يعبر عن بعد معرفي ميتافيزيقي لأن النفس أو الجزء الناطق هو الأساس في هذا الاتصال، وهي تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في العقل الفعال.

ومما لا شك فيه أيضا أن تناول الفارابى لموضوع العقول ومراتبها وانتقا
من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يستطيع الاتصال بالعقل الفع
إنما كان يعبر عن بعد معرفي ميتافيزيقى أيضا.

ورغم أن الفارابى يؤكد أهمية التجربة الحسية فى المعرفة وحصول المعر
العقلية فى حدود عالم الطبيعة، إلا أننا نجده ينحى بمذهبه فى معرفة الوجود من
صوفيا ميتافيزيقيا تمثل فى اعتقاده أن معرفة الماهيات ليس عن طريق انتزاع الع
الإنسانى لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن تص
الكلى يكون صادرا عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالع
الإنسانى[*].

وهكذا جعل الفارابى بحثه فى "موضوع الاتصال" مزجا بين الميتافيزي
التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة ا
وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة. تلك المعر
التى يصفها الفارابى بأنها اسمى غاية للنفس الإنسانية فيقول "إن النفس المطمئ
كما لها عرفان الحق الأول بإدراكها. فعرفانها للحق الأول وهى برية قدسية على
يتجلى لها هو اللذة القصوى"[٢٨].

كما يقول "والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الحقيقية على ضر
من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها، فإذا رجعت إلى ذاتها قالت لها أف"[٢٩].

من هنا جعل الفارابى غاية الفلسفة وفائدتها الحقيقة هى معرفة الله "وأ
الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى"[٣٠].

كذلك تعبر نظرية الاتصال عند الفارابى عن بعد معرفى آخر نظرا لارتباط
بمراتب العقول والتى قسمها الفارابى أربعة أقسام – وهى وإن كانت أرسطوطاليس
المنزع إلا أنه عرضها بثوب أفلاطونى جديد، كما أنه استحدث بعض القوى[٣١].

والأول منها هو العقل الهيولانى: وهو قوة من قوى النفس أو شىء ما ذا
معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعل
كلها صورة لها أو صورا لها. وتلك الصور هى المعقولات، وقد شبه الفارابى هذا الع
كأنه المادة الأولى التى تقبل جميع الصور، والصور تنتقش فيه كما ينتقش الرسم ف
الشمع، إلا أن المواد الجسمانية تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها، وهـ

الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صورة المعقولات، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور[٣٢].

فإذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات عقلا بالفعل. وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل. "فتكون معقولات بالعقل وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه"[٣٣] فالعقل هنا هو نفس العقل الهيولاني ولكنه أدرك المعاني إدراكا فعليا فأصبحت تلك المعقولات نحوا من موجودات العالم، فإن كانت هذه المعقولات قبل أن تعقل صورا لأشياء جسية، فإن العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها وتصبح كليات بعد أن كانت صفات لأشياء جزئية، أما إن كانت بذاتها صورا مجردة فإن العقل يدركها كما هي، وتكون ماهيته هي عين وجودها. وفي كلتا الحالتين يصبح العقل بالفعل والمعقول بالفعل وأنها عاقلة بالفعل شيئا واحدا بعينه، لأن الذات التي تعقل ليست إلا أن المعقولات صارت لها أو صارت هي بعينها تلك الصور[٣٤].

فإذا وصل العقل بالفعل إلى مرحلة إدراك ذاته بالفعل أصبح عقلا مستفادا "فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صورة له من حيث هي معقولة له بالفعل، صار العقل الذي كنا نقوله أولا أنه العقل بالفعل هي الآن العقل المستفاد"[٣٥].

وإذا انتهى العقل بالفعل إلى درجة العقل المستفاد فقد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى الهيولي والمادة. وإذا ارتقى منها فإنما يرتقي إلى أول رتبة الموجودات المفارقة "أي رتبة العقل الفعال"، تلك الرتبة التي لا يكون بين الإنسان وبينها شيء آخر كما يقول الفارابي[٣٦].

العقل الرابع هو العقل الفعال، وهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة، عقلا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت بالقوة معقولات بالفعل ونسبته إلى العقل الذي هو بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر القوة ما دامت في ظلمة، فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعال[*] أو الروح الأمين وروح القدس كما يسميه الفارابي.

وهكذا فالعقل الفعال هو الذي يجعل عقلنا الذي بالقوة عقلا بالفعل، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل لأنه بالفعل دائما كسائر عقول الأفلاك، ومثله في

ذلك مثل الشمس تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل. فالمعقولات موجودة
يهبها للعقل الإنساني إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذى ينفعل به فيش
حدسا.

ويؤكد ذلك أ. أو. ماكوفيلسكى حيث يقول "أعطى فلاسفة الإسلام أ
أرسطو "العقل الفعال" أهمية خاصة غير التى اكتسبها لدى أرسطو. فإذا كان ال
الفعال وفقا لتعاليم أرسطو لصيقا بالإنسان ذاته، كائنا فى الروح البشرية يحول الص
الموهوبة المغروسة فى العقل المنفعل تجاه معرفة المفاهيم يحولها إلى حقيقة،
العقل الفعال يتحول لدى الفلاسفة العرب والمسلمين الأرسطويين إلى مبدأ رو
مستقل موجود خارج الإنسان يولد بتأثيره على الإنسان معرفة جواهر الأشياء.

وبفضل هذا التغير لمفهوم العقل الفعال، فإن نظرية المعرفة لدى الفلا
العرب والمسلمين تلتحم بنظريتهم الشاملة عن الكون مادام هذا العقل الفعال
مفهومهم هو العقل العالمى الذى يعتبر الحلقة الأخيرة فى سلسلة فيض العق
الكونية (أو هو عقل العالم ما تحت فلك القمر)، وحسب رأيهم فإن فى هذا ال
الكونى تنحصر أشكال أشياء العالم المادى، وبالتحام العقل الفعال بالعقل الإنس
الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير الضرورى لمعرفة جوهر الأشياء[٣٧].

فالفارابى يرى أن العقل الإنسانى وحده عاجز، وأنه لا يستطيع العمل
بقوة نفوذ العقل الفعال واتصاله به فحسب. وهكذا فتأثير العقل العالمى الفعال
العقل الإنسانى المنفعل (بواسطة نظرية الفيض) يحول العقل الإنسانى من
الإمكانية إلى الحالة الفعالة، ليصبح عقلا بالفعل"[٣٨].

وبناء على ذلك فإن الإنسان لا يحصل المعرفة باجتهاده، بل تجىء إ
المعرفة هبة من العالم الأعلى وعن طريق اتصال العقل الفعال بالإنسان، ولي
اتحاده به كما ذكرنا سابقا. وما ذلك إلا لاختلاف طبيعة العقل الإنسانى عن الع
الفعال، ولو صح ذلك لأصبح العقل الفعال قابلا للانقسام وهذا غير جائز إطلاق
ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة فى شىء متج
أو ذى وضع، وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الف
وهو جوهر أحدى وهو الإنسان على الحقيقة (يقصد النفس)[٤٠].

وبذلك لا يمكن اتحاد العقل فى مذهب الفارابى فى الاتصال. وما الع
الفعال إلا عقل خارجى لا يلحقه نقص ولا فتور، بل هو فاعل، وإذا قيست إليه عق

البشر فهي في مجموعها لا تتعدى كونها عقولا بالقوة تخرج إلى الفعل. "وأن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلا كاملا بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال وأن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال"[٤١].

ونحن لا نملك من حقائق الوجود شيئا ما لم يشرق علينا هذا العقل فينير سبيلنا، وندرك بواسطته المجردات، ونتعقل المفارق. ولن يحدث ذلك إلا إذا وصلنا بمداركنا إلى مرتبة العقل المستفاد وفي ذلك يقول الفارابي "الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة ... بقوة لها تسمى العقل النظرى، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقلية إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل. فإذا عرضت عن هذه وتوجهت للقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى، واتصلت باللذة العليا"[٤٢].

وهكذا يعتبر موضوع الاتصال عند الفارابي امتداد طبيعي لنظرية المعرفة عنده، ونتيجة طبيعية لرأيه في العقل بعد أن يصبح عقلا مستفادا ويتهيأ لتلقى الوحى الإلهام[٤٣].

كما أنه يعتبر نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية. وقد مر بنا كيف، أن الفارابي في تقسيمه للعالم إلى عالم ما تحت فلك القمر، وعالم ما فوق فلك القمر، قد تخيل في هذا العالم الأخير نظاما فلكيا أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلا مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شئونها. وآخر هذه العقول هو العقل العاشر، وهو نقطة الاتصال بين العالمين، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة والعناصر بمعاونة الأفلاك من جهة أخرى، فهو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها فتحل فيه حلول الصورة في المادة. ولذلك سماه الفارابي واهب الصور[٤٤]. ذلك لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر في ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية، وإذا فكر في ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التي يتألف منها العالم وتعاونه في هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وواضح مما عرضناه سابقا أن الاتصال الذى يقول به الفارابي لا يعد اتصالا قائما على ركائز قلبية وجدانية، أي أنه لم يعتمد على ذلك التصوف الذى يقوم على الزهد والتقشف وقهر النفس ومجاهدتها وتصفيتها بضروب الحرمان، حتى تنتهي بها

إلى أحوال ومواجيد لا يمكـن التعبير عنها بالألفاظ، وبحيث تنتهى إلى ال
النفس والبقاء فى الله.

إن اتصال الفارابى يعد إلى حـد كبير مرتكزا علـى الجانب العقلـ
يعالجه كما عالجه الصوفية، لأن الأسس التى اعتمـد عليها فـى نظريتـه لا ترة
الاتجاه الوجدانى القلبى. فنظرية المعرفة ومراتب العقول، ونظرية الفيض،
لموضوعات الفلسفة الطبيعية كمبادىء الوجود، والعالم وموجوداته كل ذلك
عـن اتجـاه صوفـى، وإنمـا كمـا لاحظنـا أضفـى عليـها بعـدا ميتافيزيقيا، كما أ
لموضوعات الفلسفة الإلهية إنما تعبر عن بعدا ميتافيزيقيا وليس بعدا صوفيا.

وإذا كان الفارابى قد تناول فى دراسته لنظرية الاتصال جوانب يب
الصوفية. فإن رأيه غير رأيهم، ومنهجـه غير منهجهم. حقـا إنـه استعمل بعض
التى يفهم منها الاتحاد أو الحلول، ولكننا نرجـح أنـها لا تخـرج عـن مجـرد ي
العالم الإلهى والرغبة فـى البقـاء فيـه. فالسعادة عنـده عقليـة، والفضائل الرئ
الفضـائل الفكريـة. وهكـذا ينحـرف الفـارابى عـن المتصوفين انحرافـا ظـاهر
الكمال إدراكا عقليا[٤٥].

حقا إننا لا ننكر نزعة الفارابى الصوفية، لكن هذا التصوف كما قلنا !
أساس عقلى صرف. هو تصـوف نظرى يعتمـد علـى المعرفـة والتـأمل. وبذلك
القول بأن الفارابى قد أقام مذهبه الفلسفى على أساس العقل، إلا أنه وضع
هذا المذهـب نظريـة صوفيـة امتـازت بها الفلسفة الإسلامية عـن كثير من
الأخرى. يقول د. عبد الحليم محمـود: "إن أخـص خصـائص النظريـة الصو
قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى، فليس تصوفه بالتصوف الروح
الذى يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذات لتطهير وترقى مدارج الك
هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسـة والتأمل، وطهارة النفس فـى رأيـه ا
طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريـق العقل والأعمـال الف
وبالذات[٤٦].

وبناء على ذلك وبعد دراسـتنا لفلسفة الفـارابى الطبيعيـة والإلهيـة و
مشكلة الاتصال كما قـال بها الفـارابى يمكننـا أن نقـول أن "كـارادى فـو"
الصواب عندما اعتقد أن التصوف ينفذ إلى كل شىء فى مذهـب الفـارابى
الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته، ويستطرد قـائلا وإنـك لتشعر شد
أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها، بل هو حالة نفسيه أو حالة ذاتية ساه
الحالة فى جعل مذهبه غامضا بعض الشىء[٤٧].

ثالثا : المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال: (نص)

يقول الفارابى "إن العمل إنما يكون فضيلة وصوابا متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التى هى فضائل بالحقيقة حق معرفتها، وعرف الفضائل التى يظن بها أنها فضائل وليست كذلك حق معرفتها، وعود نفسه أفعال الفضائل التى هى بالحقيقة فضائل حتى ثارت له هيئة من الهيئات وعرف مراتب الموجودات واستيهالاتها، وأنزل كل شيء منها منزلته ووفاه حقه الذى هو مقدار ما أعطى ومرتبته من مراتب الوجود، وآثر ما ينبغي أن يجتنب. وهذه حال لا تحصل ولا تكمل إلا بعد الحنكة وكمال المعرفة بالبرهان واستكمال العلوم الطبيعية وما يتبعها، وما بعدها على ترتيب ونظام حتى يصير أخيرا إلى العلم بالسعادة التى هى بالحقيقة سعادة. وهى التى تتطلب لذاتها ولا تتطلب فى وقت من الأوقات لغيرها، ويعرف كيف تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سببا ومبدأ لكون الفضائل العلمية والصنائع، وهذا أجمع لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ولا يمكن غير ذلك:

إن الذى يروم أن يتعلم الفلسفة النظرية يبتدىء من الأعداد، ثم يرتقى إلى الأعظام ثم إلى سائر الأشياء التى تلحقها الأعداد والأعظام بالذات مثل المناظر والأعظام المتحركة، ثم إلى الأجسام السماوية والموسيقى وإلى الأثقال وإلى الحيل. وهذه أشياء تفهم وتتصور إلى مادة إلى أن يصير إلى الأجسام السماوية. ثم يضطر بعد ذلك إلى إدخال مبادىء أخرى غير مبادىء ماذا وبماذا وكيف ليكون معينا له على استعمال الأشياء التى يعسر أن تصير معقولة أو لا يمكن دون أن تصير فى مواد. فتصير متاخمة أو فى الوسط بين الجنس الذى ليس له مبادىء وجود إلا مبادىء وجوده، وبين الجنس الذى يوجد لأنواعه المبادىء الأربعة، فتلوح له المبادىء الطبيعية، فيمارسها ويستقصى النظر فى الموجودات الطبيعية ومبادىء التعليم لها إلى أن يصير إلى مبادىء الوجود، فيصير ما يستفيده من مبادىء الوجود له سلما ومبادىء تعليم، وإنما تصير مبادىء الوجود التى استفادها مبادىء تعليم بالإضافة إلى شيئين، ثم ينتقل إلى العلم بأسباب وجود الأجسام الطبيعية والبحث عن ذواتها

وجواهرها وأسبابها. فعندما ينتهي إلى الأجسام السماوية وإلى النفس الناطقة وإلى العقل الفعال، ينتقل أيضا إلى مرتبة أخرى فيضطر به النظر في مبادىء وجودها إلى أن يطلع على مبادىء ليست هي طبيعية، فيصير ما استفاده من مبادىء وجود تلك الرتبة الثالثة أيضا مبادىء تعليمه لهذه الموجودات، والتي هي أكمل وجودا من الطبيعة. فيصير أيضا إلى الوسط بين علمين، علم الطبيعيات وعلم ما بعد الطبيعيات في ترتيب الفحص والتعليم، ويطلع أيضا على مبادئها التي من أجلها كونت، وعلى الغاية والكمال الذي من أجله كون الإنسان. ويعلم أن المبادئ الطبيعية التي في الإنسان وفي العالم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغ كون الإنسان، وأن الإنسان محتاج فيه إلى مبادىء عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال. فيكون الإنسان قد قارب البلوغ إلى المنزلة والدرجة من العلم النظري التي تنال بها السعادة، ويبلغ به النظر من الجهتين جميعا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادىء، بل يكون هو الموجود الأول والمبدأ الأول لجميع الموجودات التي سلف ذكرها. ويكون هو الذي به وعنه وله وجودها الأنحاء التي لا يدخل عليها نقص، بل بأكمل الأنحاء التي يكون بها الشيء مبدأ للموجودات فيحصل له معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات. ومع ذلك فهو دائما يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان، وعن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال[٤٨].

فمن خلال هذا النص يبين الفارابي المنهج الأساسي لبلوغ الإنسان السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظري. فبلوغ هذه السعادة لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة، ومن منزلة إلى منزلة ابتداء بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادىء الطبيعية، فمبادىء الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذي تنبثق عنه الموجودات جميعا.

كما يرى الفارابي أن المبادىء الطبيعية التي في العالم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادىء عقلية يسعى بها نحو الكمال. إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذ استعمل المبادىء والمعارف الأول التي أعطاه إياها العقل الفعال[٤٩].

رابعا: أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى

أحدثت نظرية الاتصال الفارابية أثرا عميقا فى فكر القرون الوسطى، ونفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية فى الشرق والغرب، كما كان لها أثرها الكبير فى الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، هذا بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن نغفل أثرها على بعض المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية كابن سبعين والغزالى وغيرهم. وفى ذلك يقول "د. محمود قاسم" لم تستطع نظرية الفارابى فى الاتصال على الرغم مما ينسبه إليها "كارادى فو" من جمال أن تأسر لب "أبى الوليد ابن رشد"، وإن أثرت على العكس من ذلك تأثيرا عميقا فى نظرية المعرفة لدى ابن سينا، والغزالى، وابن باجة وابن طفيل، وموسى بن ميمون كما امتد تأثيرها على البير الكبير وتوما الأكوينى[٥٠].

ولقد كان ابن سينا من أوائل الفلاسفة الذين ساروا على نهج الفارابى واعتنقوا نظرية الفيض كما وردت عند أستاذه "الفارابى"، وبالتالى فقد اعتنق نظرية الاتصال واعتبر أن أوثق المعارف هى التى تأتى عن هذا الطريق، حيث جعل النفس الإنسانية تتطلع دائما وأبدا إلى العالم الأسمى عاشقة لكمالها الذى هو الغاية المقصودة. وفى هذا التطلع نلحظ عنصرين:

عنصر القدرة الذاتية فى النفس الذى يخضع لديناميكية التشوق حسب أعمالها وطهارة وجهتها، وعنصر المنح الذى لا يعطى إلا لمن كانت قدرته تلك غاية فى الاستعداد والقبول كى يشرق بنوره عليه فيضىء سبيله ويرشده إلى طريق العالم الأسمى. فإذا تعادل الطرفان تحققت صورة صادقة للاتصال يندر أمثالها إلا عند العرفاء من الناس لأنها مزيج من المحبة الصوفية والمنهج العقلانى[٥١] يقول "ابن سينا" أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدءا من هذا الكل إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المعلقة نوعا من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن

المطلق والخير المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته، ومنخرطا فى سلكه وصائ
فى جوهره"[٥٢].

فابن سينا يرى أن الرياضة الحقة هى اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوى
وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال. وليست الرياضة الحقة نظاما مر
الزهد والتقشف والمحاسبة والحرمان مما يعده الصوفية وسائل تطهير النفس
والوصول بها إلى أعلى الدرجات.

وهكذا نجد أن الفيلسوفين ينطلقا إلى غاية واحدة وهى الاتصال بالعقل
الفعال، والذى بواسطته يحصل الإنسان على اسمى معارفه. يقول د. إبراهيم مدكور
"اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابى الصوفية، وتولاها بالشرح والدروس فى رسائل
متعددة، وقد أخذ على حسب عادته أفكار الفارابى وفصل القول فيها وعرضها عرض
مسهبا. فهو يحدثنا عن التجريد والبهجة والسعادة، ويشرح نظرية الاتصال شرح
مستفيضا"[٥٣].

كذلك اهتم ابن سينا بشرح الدور الإيجابى للعقل الفعال فى نظرية
الاتصال، كما أشار إلى ذلك الفارابى من قبله. وهو يعتبر أن مراتب العقول أو القوى
النظرية وانتقالها من العقل الهيولانى إلى العقل بالملكة، إلى العقل بالفعل، إلى
العقل المستفاد لا يمكن أن يتم إلا بواسطة عقل يعد دائما بالفعل وهو العقل الفعال
فإن كل عقل من هذه العقول يعد بالقوة بالنسبة للعقل الذى فوقه، وبالفعل بالنسبة
لما دونه. يقول ابن سينا "إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو
دائما بالفعل، وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالعقل نوعا من
الاتصال، انطبع فيه نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج"[٥٤] ويرى ابن سينا
كما رأى الفارابى أن نسبة هذا العقل إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما
أن الشمس تبصر بذاتها بالعقل وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا، كذلك حال هذا
العقل عند نفوسنا[٥٥].

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب لبيان أثر هذه النظرية فى آرائهم. فإننا
يمكننا القول بأن هؤلاء الفلاسفة مدينون لإخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم
ونظرياتهم، ولذا فلم يكن غريبا أن يتبع كل من ابن باجة، وابن طفيل خطى
الفارابى فى هذه النظرية بالذات.

فقد نالت نظرية الاتصال حظوة كبيرة لدى ابن باجة، وكتابة "تدبير المتوحد" قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العالم وتنمية القوى الإنسانية، فالغاية القصوى التي يصبو إليها المتوحد في المدينة الفاضلة هي الاتصال بالعقل الفعال ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات الذي ذهب كل من الفارابي وابن باجة إلى أنه كنه السعادة التي كتب عليه أن يتطلع إليها دائما[٥٦].

هذا الاتحاد أو الاتصال بالعقل الفعال عرضه ابن باجة في عدة رسائل لا سيما "رسالة الاتصال". وهو يبدأ بعرض معاني الواحد التي لخصها أبو نصر في كتابة "في الوحدة" كما يقول "ابن باجة"، ثم يذهب إلى أن الاتصال والمتصل مرتادفان للوحدة والواحد، وأن غاية النظر العقلي هو بلوغ تلك المرحلة التي يصبح معها العاقل والمعقول - أي الإنسان والجوهر المفارق الذي يستمد منه سائر معارفه العقلية - واحدا. وهو يصف تلك الحال من الاتصال بقوله "فأما العقل الذي معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له. فالعقل يفهم منه ما يفهم من العقول، وهو واحد غير متكثر. إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولي. والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة"[٥٧].

وقد وضع ابن باجة منهاجا مماثلا للمنهاج الذي وضعه الفارابي في "فصول منتزعة" لبلوغ السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظري وعرض في كتابه "تدبير المتوحد" المراحل التي يمر بها المتوحد أو الفيلسوف في طلب تلك السعادة، فقسم تلك الغايات إلى ثلاثة أقسام:

١- ما كان منها خاصا بصورته الجسمانية (أي الحسي الظاهر والمحسوسات الخارجية).

٢- ما كان منها خاصا بصورته الروحانية (أي الناجمة عن الحس الباطن بأقسامه وهي الخيال والحس المشترك والذاكرة).

٣- ما كان منها خاصا بصورته الروحانية العامة (أي الناجمة عن العقل أو القوة الناطقة).

فالإنسان يجتاز مرحلة إدراك الجزئيات الحسية إلى الكليات العقلية المفارقة التي يدعوها الصور الروحانية والتي منها العقلان: المستفاد، والفعال. ويعتبر أن من يعقلها فقد بات عند ذلك واحدا من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهي فقط

وارتفعت عنه أوصاف الحسية الغائية، وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق بـه وصف إلـ
بسيط"[٥٨].

أما ابن طفيل فرغم أنه قد وجه إلى الفارابى بعض أوجه النقد التى أشـ
إليها سابقا، فإننا يمكننا أن نقول أنه تأثر به فى بعض المسائل وخاصة مسألة الاتصا
فابن طفيل يرى أن الأعمال التى يجب على الإنسان الذى يرغب فى المشاهدة
يقوم بها تتجه إلى أغراض ثلاثة هى:

١- إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق.
٢- وإما عمل يتشبه بالأجرام السماوية.
٣- وإما عمل يتشبه بالموجود الواجب الوجود.

ويرتب ابن طفيل هذه الأعمال ترتيبا من الأدنى إلى الأعلى مبينا كيـ
يرتقى الإنسان من أولها إلى ثانيها إلى ثالثها حيث تحصل المشاهدة الصر
والاستغراق والتأمل الصرف. وفى ذلك يقول د. عاطف العراقى، "إن حديث ا
طفيل عن هذه المجالات التى شاهدها "حى يعد من جانبه تأثرا بأقوال الفارا
وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات، وإن كان الهدف عندهـ
يختلف عن الهدف الذى يسعى إليه ابن طفيل"[٥٩].

فابن طفيل إذن قد اتبع نفس منهج ابن باجة الذى اقتبسه من الفارا
ويعلق على ذلك "مونك" بقوله "سعى ابن طفيل على طريقته فى حل المشـ
التى شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام" أعنى مشكلة الاتصال "أو بكلام آخر طر
اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله. فلم ترق له طريقة الغزالى القائمة على الهو
الصوفى، وآثر طريقه ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوح
الذى تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره، وزاد على ذلك أنه جعل متوحده كـ
البعد عن كل تأثير اجتماعى قد انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحا تلقا
وتوصل شيئا فشيئا بجدة ودافع العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا
بعد الطبيعة"[٦٠].

وهكذا يكون ابن طفيل قد بحث موضوع الاتصال وربطه بموضوع السعا
متابعا فى ذلك فلاسفة سبقوه كابن سينا وابن باجة، وإن كان الفارابى يعد سا
للجميع وتأثيره واضحا عليهم جميعا[٦١].

كذلك نجد أثر الفارابى واضحا تماما الوضوح على الفيلسوف المغربى "ابن رشد" رغم أن هذا الأخير لم يدخر وسعا فى نقده وتجريحه ولا سيما إذا أحس منه انحرافا عن أرسطو، وهو يعرض طريقة "ابن الصائغ" فى الاتصال وينقدها مبررا ذلك بأنه سلك مسلك الصوفية وأخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى، ثم يشير إلى طريقته التى تتلخص فى أن الإنسان يبدأ من المحسوسات، ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة. فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض، وهى صور مفارقة(٦٢).

وإذا كان ابن رشد يرى أن هناك طريقتين للاتصال: أحدهما صاعد والآخر هابط. الطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة. فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض(٦٣).

والطريق الآخر الهابط هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها، وهذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان، بل لأصناف السعداء فقط.

فإننا يمكننا القول بأن ابن رشد لم يخرج عما قاله الفارابى من قبل. إذ أن الفارابى قد ذكر الطريقتين. وكل ما هنالك. أن الفارابى قد آثر هذا الطريق الأخير، وربما يعود ذلك إلى خوف الفارابى من الوقوع فى بعض الأغلاط إذا ما هو سار فى الطريق الأول فجعل الله ضامنا لمعارفنا بأن جعلها مفيضة منه فلا يكون هناك مجال للشك فيها وهذا ما يؤكده قول الفارابى "الحس الظاهر لا يدرك صرف المعن بل خلطه ... والوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا. والروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير. وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى ... وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى"(٦٤).

أما ابن رشد فقد أنكر هذا الطريقة وآثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول.

ويعلق د. مدكور على ذلك بقوله "لم يستطع ابن رشد أن يكون لنفسه مذهبا مستقلا ينفصل عن مذهبهما، "يقصد الفارابى وابن سينا". وهو أشد ما يكون تأثرا بهما فى المسائل الصوفية، فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة

الروحية، وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق الحجب ويرى نفسه وجها لوجه أمام الحقائق العلوية"[٦٥].

ومما لاشك فيه أن تأثير نظرية الاتصال الفارابية لم يقتصر على فلاسفة المشرق والمغرب فحسب، وإنما تعداه إلى بعض الصوفية ذوى النزعة الفلسفية ونقصد منهم على سبيل المثال: حجة الإسلام الإمام الغزالى، والفيلسوف الصوفى ابن سبعين.

فالإمام الغزالى (٤٥٠ – ٥٠٥هـ) قد آمن بنظرية الاتصال ودافع عنها، واعتبر أن المعانى تحضر على النفس ثم تغيب عنها فهى إذن غائبة عن النفس حاضرة خارجا عنها فى جوهر هو العقل الفعال أو الروح القدس تفيض منه على النفس عند الحاجة[٦٦].

وإذا أردنا أن نقارن بين تصوف الغزالى وتصوف الفارابى وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذى قال به "الحلاج". والإلهام الذى سعى إليه الغزالى يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذى جد فى طلبه الفارابى، وكلا الرجلين يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية وهذه غاية الحياة العملية والنظرية، ومقصد الصوفية والأنبياء. يقول الغزالى "لكن العقل (يقصد العقل الإنسانى) ليس نيرا بذاته لأن أنواره مستفادة من سبب هذه الأنوار وهى بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض. فتلك النار هى نار العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية[٦٧].

وقد يعترض البعض على هذا التقارب معللا ذلك بأن الغزالى يستمد إلهاماته من الله مباشرة، على حين أن الفارابى يقنع بالاتصال بالعقل الفعال. ولكن هذا الفرق فى الواقع شكلى، فإن العقل الفعال فى رأى فلاسفة الإسلام جميعا ليس إلا فاصلا معنويا ومرحلة تدرج بين العبد وربه وكل فيض مصدره الأخير والحقيقى هو الله جل شأنه[٦٨].

كذلك تبنى الغزالى نظرية الفارابى فى العقل ومراتبه، واعتبر أن كل عقل هو مادة بالنسبة إلى العقل الذى يليه، وصورة إلى العقل الذى يتقدمه كما ذكر ذلك الفارابى من قبل، وليس أدل على قبوله لنظرية الاتصال الفارابية من قوله "فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات فى الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال، استحالت مجردة من المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة لا

على أنها تنتقل من التخيل إلى التعقل منا ... بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال، فإن الأفكار والتأملات معدة للنفس نحو قبول الفيض"[69].

أما ابن سبعين (ت ٦٦٧ هـ بمكة) فقد اعتبر أن الله هو أصل العقول المتصرفة فى الكون صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعال وهو أحد هذه العقول – يدبر شئون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق.

وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائما إلى الاتصال به، وإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة وسما إلى درجة العقل الفعال. وهو يرفض الحلول والاتحاد الذى ذهب إليهما "الحلاج" ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالغفل الفعال وارتباطنا به روحيا ومعنويا.

وهكذا نرى أن ما يقوله ابن سبعين "ما هو إلا تكرار حرفى لما قاله الفارابى وابن سينا من قبله"[70].

ولم يقتصر أثر نظرية الاتصال الفارابية على المفكرين – فلاسفة وصوفية – فقط، بل تعداه إلى المدرسة اليهودية ممثلة فى "موسى بن ميمون"، وإلى المدرسة المسيحية ممثلة فى "البرت الكبير وتوما الأكوينى".

فموسى بن ميمون الذى يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية، اعتنق كل نظريات الفلسفة الإسلامية تقريبا، والدارس للثقافة الإسلامية حين يقرأ كتابه "دلالة الحائرين" يرى أنه حتى فى مناقشاته لنصوص التوراة إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية. مما جعل المؤرخون يعتبرونه فيلسوفا إسلاميا[71].

وقد صادفت نظرية الاتصال الفارابية هوى منه ووجد فيها مجالا فسيحا للتوفيق بين الفلسفة والدين، وهو يعتقد أن البحث والتأمل هو سبيل الكمال الإنسانى، وأن العلم هو العبادة الحقة التى يتقرب بها الإنسان إلى ربه، وكلما أمعن الإنسان فى الدراسة والنظر ازداد قربا من ربه. ويوضح "ابن ميمون" دور العقل الفعال فى حصول المعرفة فيقول: "والتقل العاشر هو العقل الفعال الذى دل عليه خروج عقولنا من القوة إلى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد أن لم تكن فى موادها إلا بالقوة ... فمعطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال"[72]. كما يقول "إن هذا الفيض العقلى إذا كان فائضا على

القوة الناطقة فقط، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض، أو لنقص كان في المتخيلة في اصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل، فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر"[٧٣].

أما أثر الفارابى عامة ونظرية الاتصال خاصة على الفلسفة المدرسية المسيحية، فيتضح من قول "هاموند" ، "كان البرت الكبير يقتبس في كتاباته من الفارابى الكثير وخصوصا في المسائل التى تتناول ما وراء الطبيعة، وكان هدف البرتوس الكبير وتوما الأكوينى التوفيق بين الفلسفة الإسلامية والأرسطوطاليسية وبين اللاهوت المسيحى"[٧٤].

ويرى "توما الأكوينى" أن العقل البشرى في أول أمره يكون كاللوح الساذج الذى لم يكتب فيه، ويتضح ذلك من حقيقة أننا نفهم بالقوة فقط، ثم نفهم بعد ذلك بالفعل ... ولا يصبح شيء ما بالقوة إلى آخر بالفعل إلا بشيء بالفعل ... لذلك يجب أن نعين من جانب العقل قوة ونجعل الأشياء معقولة بالفعل، وذلك بانتزاع الصور الذهنية من الظروف المادية وذلك هو وجوب العقل الفعال[٧٥].

وقد كتب "جلسون" فصلا ممتعا في نظرية الحب المسيحية وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية، وهو يرى أن محبة الله هى السبيل الذى يقودنا إلى السعادة الفارابية ... فألبير الكبير والقديس توما الأكوينى يتحدثان عن عقل مقدس هو في الغالب ابن "للروح القدسية" التى أشار بذكرها الفارابى من قبل، والقديس توما الأكوينى يقرر في وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر في تأمل الحقائق الأزلية[٧٦].

وهكذا أثرت نظرية الاتصال الفارابية في يهود القرون الوسطى ومسيحيها على السواء، كما أثرت من قبل في فلاسفة الإسلام ومتصوفيه شرقا وغربا.

المصادر والمراجع

(*) - حقا لقد عنى الفارابى بموضوع السعادة علما وعملا فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه فى التصوف والأخلاق وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة وهما "تحصيل السعادة، التنبيه على سبيل السعادة" ولكننا نقصد أنه لم يترك رسائل مستقلة فى كيفية الاتصال وبيان طريقه كما فعل غيره من الفلاسفة المتأخرين"

١- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل: ص ١٨٨.

٢- د. مدكور : فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ٤٤.

٣- د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية. ص ٤٥٢.

٤- الدعاوى القلبية: ص ١٠.

٥- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٩١، انظر أيضا : التنبيه على سبيل السعادة ص٢.

٦- ص٤٩.

٧- فصوص الحكم: فص ٢٢ ص ٣٦.

٨- فصوص الحكم: فص ٤٠، ٤١. ص ٤٠، ٤١.

٩- فصول منتزعة ص ٩٦ — ٩٧، د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ص٧٦.

١٠- فصول منتزعة ص٩٧، الدعاوى القلبية: ص١٠، د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندلسية. ص٤٤٥.

١١- آراء أهل المدينة الفاضلة ص١٣.

١٢- إثبات المفارقات ص٨، رسالة فى العقل. ص١٢-١٣، د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية جـ١. ص٤١، د. عبد الحليم محمود التصوف عند ابن سينا. ص٩١.

١٣- أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجة لطفى السيد جـ٢. ص٣٤٩-٣٥٢.

١٤- المرجع السابق: ص ٣٥٣ — ٣٥٧.

١٥- فصول منتزعة: ص٥٥ وأيضا ص ٩٥.

١٦- د. مدكور : فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص٤٣. انظر أيضا تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٤٦.

17- Gilson (E.) : History of Christian Philosophy in the middle ages, IV, P. 5-6.

١٨- أفلوطين عند العرب: الميمر العاشر من كتاب الأثولوجيا. ص١٥٦ — ١٥٧، د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام. ص٦٣ — ٦٤.

١٩- فصوص الحكم: فص ٢٢. ص٣٦.
٢٠- أفلوطين عند العرب: الميمر الأول. من كتاب الأثولوجيا. ص ٢٢.
٢١- انظر: ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص٤٦، د. مدكور: في الفلسـ
الإسلامية،جـ٢،ص٤٧، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية.ص٤٥٤.
٢٢- د. عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل. ص١٨٩.

(*) – لم يضطرب الفارابي في أمر من أمور مذهبه كاضطرابه في أمر النفس وخلودها. ور
كان مرجع الاضطراب حرصه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، بين من يقـ
"ولكن ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج ع
فواضح أنها لابد أن تكون شيئا موجودا على الدوام وبالتالي شيئا خالدا ... و
العسير أن يكون الكائن خالدا إن كان مؤلفا من أجزاء متباينة، ولم يكن التركي
الجامع بين هذه الأجزاء كاملا". أفلاطون. الجمهورية. الكتاب العاشر. ص ٣٨٢، و
من يقول "أن النفس صورة للبدن وأن المادة أي البدن هي السبب في اختـ
الأفراد فيما بينهم، وأن الذي يفسد في النفس هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه،
العقل الفعال فهو خالد لا يفنى". أرسطو طاليس : كتاب النفس. تحقيق د. الأهوا
ص٤١، ص١١٢. وقد لاحظ فيلسوف المغرب "ابن طفيل" هذا التناقض فقال أن
ورد من فلسفة الفارابي فهي كثيرة الشكوك، فتارة يرى أن بقاء النفوس الشريرة
الموت في آلام لا نهاية لها، وتارة يرى أنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء
للنفوس الفاضلة الكاملة. حي بن يقظان: تحقيق أحمد أمين ص٦٢.

وحقيقة الأمر أن نصوص الفارابي فيما يتعلق بخلود النفس قد ناق
بعضها البعض الآخر. فبينما يقول بخلودها في نصوص صريحة كقوله "أن النفـ
الإنسانية هي جوهر الإنسان عند التحقيق، وأنها لا تفنى بفنائه فهي مفارقة باقية
الموت فليس فيها قوة قبول الفساد "الدعاوى القلبية. ص١٠، كما يقول "وإنها مفا
باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" إثبات المفارقات ص ٧ —٨. وهو
يثبت أن الخلود في طبيعة النفس، انظر د. تشارلز. أ. بنزورت. مجلة المستقبل العر
العدد٥٨-١٢-١٩٨٣ص ٧٦، نراه في نصوص أخرى ينفي خلود بعض هذه الأنفـ
ويقول "رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفـ
تكون تلك الباقية والنفس الإنسانية فانية." التعليقات ص١٤.

ويبدو أن الفارابي قد وجد أن هذا الرأي الأخير يتضارب تضاربا شد
مع العقيدة الإسلامية، فذكر أن الفناء ليس مطلقا، بل يصيب النفوس غير الكاملة ا
أعرضت عن المعرفة وشغلت بالأمور الحسية وانغمست في الملذات الجسمية ويصـ

بأنهم الهالكين الصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعي، أما النفوس التي أدركت السعادة وأخذت بأسباب المعرفة وهي نفوس أهل المدينة الفاضلة فهي إن فارقت أبدانها اتحدت وسعدت، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها في عالم الخلود. آراء أهل المدينة الفاضلة. ص٩٤،١٠٠. ويعلق "فالزر" على هذا الرأي بأن الفارابي يتبع فيه عقيدة الرواقيين العميقة التي ترى أن نفوس الصالحين هي وحدها الباقية، أما نفوس الناس الآخرين فتنفني بفناء الجسد. الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني. ترجمة محمد حسين توفيق ص٦٠.

ولنا أن نتساءل هل نفي الفارابي فعلا "خلود هذه الأنفس أم أنه رغب في رسم صورة مأساوية لأصحاب الخطايا لكي تكون رادعا ووازعا لهم من الاستمرار في عملهم الحقير هذا كما يقول د. جعفر آل ياسين في كتابه عن الفارابي.

إننا لا نستطيع أن نجزم بأحد الأمرين على الآخر، فليس لدينا من نصوص الفارابي ما يؤيد أي من وجهتي النظر، وإن كنا نميل إلى وجهة نظر "أوليري" الذي يرى أن الفارابي قسم الأنفس من حيث بقاؤها وفناءها إلى ثلاث فئات: فئة عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهي خالدة في السعادة، وفئة عرفتها وأعرضت عنها فهي خالدة في الشقاء، وفئة لم تعرفها ولم تبلغ درجة العقل المستفاد فظلت بحاجة إلى المادة وفنيت بفناء أجسادها. أي أن الخلود عنده هو الخلود الفكري. وفي ذلك يقول "أوليري". أما الجزء الوحيد الخالد في الجسم فهو الذي يأتيه كفيض من العقل الفعال عندما يتحرر من اتصاله بالجسم الإنساني والنفس الدنيا ويصبح اتصاله بالمصدر الذي جاء منه أمر لابد منه. وهكذا فالفارابي لا ينفي خلود الروح". الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ص١٣٣. وهذا ما ذهب إليه "ريتشارد فالزر" أيضا حيث يرى أن نفوس الصالحين هي وحدها الباقية. وعموما فإن ما يهمنا في بحثنا هنا في نظرية الاتصال وبيان أبعادها المعرفية والميتافيزيقية هو إثبات خلود هذا الجزء الناطق لأنه هو الذي يستطيع الاتصال بعالم العقول المفارقة. وانظر أيضا. البير نصري نادر. آراء أهل المدينة ص٢٠، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ١٣٥.

٢٣- حيث يعرفها الفارابي بقوله "أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". جواب مسائل ص ٦٤، وانظر أيضا. أرسطوطاليس: كتاب النفس ص٤٢.

٢٤- فصوص الحكم: فص ٢٧،٢٨ ص٣٧، وانظر أيضا: تلخيص نواميس أفلاطون للفارابي. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص ٦١.

٢٥- رسالة إثبات المفارقات: ص٢.

٢٦- المرجع السابق: ص٧.

٢٧- المرجع السابق: ص٨.

(*) - حين سئل الفارابى عن حصول الصورة فى الشىء على كم نوعا يكون؟ فقال : "أ حصول الصورة فى الشىء يكون على ثلاثة أنواع. أحدها حصول الصورة فـ الحس، والآخر حصول الصورة فى العقل، والثالث حصول الصورة فى الجسم. وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات ب توسط. وليس الأمر كذلك أن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسا فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدى الحـ المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز. ليعمل التمييز فيها تهذ وتنقيحا، ويؤديها منقحة إلى العقل فيحصلها العقل غاية". جواب مسائل سئل عنـ ص٦٢ - ٦٣.

وحين سئل عن التصور العقلى كيف يكون وعلى أى وجه أجاب "أن يحـ الإنسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ويعمل العقل فى صورة ذلـ الشىء ويتصوره فى نفسه على أن الذى هو خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لـ يتصوره فى نفسه، إذ العقل ألطف الأشياء، فما يتصوره فيه هو إذن ألطف الصـ "جواب مسائل. ص٦٢.

وهكذا فصورة الشىء يدركها العقل غير ملابسة للمادة، ومفردة غير مركبـ ومجردة عن جميع ماهى ملابسه له. وهكذا تحصل الماهية للإنسان عن طريق العـ وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء.

ولكن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الطريق فى معرفة الوجود وإنما تعداه إ ما بعد الطبيعة فى كتابه "فصوص الحكم" حيث جعل الإنسان لا يصل إلى المهايا الكليات إلا بفضل من الله وجوده عليه، وهو إذا كان يستطيع إدراك الأشياء المنثو حوله عن طريق حواسه إلا أن هذه الأشياء لا تتضح له وضوحا تاما إلا فى ضـ معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله، وتقذف فى عقله بمنة منه وفضل. يقول: "الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منقو عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العـ النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتـ فيها من الفيض الإلهى، كما ترتسم الأشباح فى المريا الصقلية إذا لم يفسد صقا بطبع، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشـ والغضب والحس والتخيل. فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحظـ الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا". فص ٣٩ص٤٠. هذا النص رغم صراحته

تصوير المعرفة على أنها فيض يفاض به على الإنسان من الله، إلا أن فقراتها يكاد يناقض بعضها البعض. فبينما تنص الفقرة الأولى على الدور الإيجابي للإنسان في معرفة الماهية أو المعنى، نرى الفقرة الثانية تجعل الإنسان نفسه منفعلا وليس فاعلا، وكل ما له من عمل إيجابي هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب حتى تصفو نفسه ويصبح مؤهلا لأن يفاض عليه من الله المعارف.

٢٨- فصوص الحكم" فص ١٨. ص٣٥.

٢٩- المرجع السابق: فص ١٩. ص٣٥-٣٦.

٣٠- ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص١٩.

٣١- تلخيص كتاب النفس لابن رشد: ص٤٤، وانظر أيضا رسالة العقل للكندى: ص٣٢٦ هامش.

٣٢- رسالة في العقل : ص٨، وانظر أيضا أرسطو طاليس: في النفس. مقدمة د. بدوى : ص٢-٣. والفارابى. عباس محمود: ١١٤.

٣٣- رسالة العقل: ص٩.

٣٤- المرجع السابق: ص١٠-١١.

٣٥- المرجع السابق: ١١.

٣٦- آراء أهل المدينة: ص٩٤ (وقد سمى العقل الفعال فعالا كما يقول الفارابى بالقياس إلى العقل الإنساني الذى ينفعل به ويستفيد منه. إحصاء العلوم للفارابى. ص٣٨).

(*) - لم تكن الفلسفة المشائية صريحة فى تحديد طبيعة هذا العقل. وقد اختلف شراح أرسطو فى تفسيرها، فذهب "الإسكندر الأفروديس" إلى التفرقة بين العقل المادى والعقل الفعال آخر وظائف النفس، وأكد أنه مشترك بين أفراد النوع الإنساني. وقد تأرجح الفارابى بين الاتجاهين ولم يكن كلامه عن الصلة بين العقل المستفاد والعقل الفعال واضحا تمام الوضوح، فهو حينا يقول: "والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هى فيه لم تزل ولا تزال، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل "رسالة فى العقل. ص١٣ - ١٤. وحينا آخر يقول "والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل المستفاد، والعقل الذى بالفعل صورة لتلك الذات (العقل الهيولانى) فتلك الذات شبيه مادة. رسالة فى العقل. ص١٢ والفارابى كما يقول د. بدوى وإن كان متأثرا "بالإسكندر" وإن كان استعار منه لفظ "العقل الهيولانى"، إلا أنه لم يغال مثله فى مكانة العقل الفعال الذى انتهى به إلى اعتبار أنه الله (أرسطوطاليس. النفس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص٥ - ٨). أما د. أبو ريده فيؤكد أن العقل المستفاد ليس عند

الفارابى عقلا مفارقًا، بل هو العقل الإنسانى نفسه إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقلا بالفعل، وذلك من حيث أن تلك الصور معقولة له، فهو إدراك العقل لذاته، من حيث هو صورة مجردة قد عقلت المعقولات فتصورت بها. فهو مرتبة فى التعقل فى حدود ميدان الإنسان.

أما فيما يتعلق بالعقل الفعال عند الفارابى فإننا نجد أنفسنا أمام مذهب أرسطو فى "كتاب النفس"، ويفسره الفارابى ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطونى الجديد، وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر فى العقل الإنسانى وفى غيره، لكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات، لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه. (رسالة الكندى فى العقل – هامش ص٣٢٦).

٣٧- الفارابى بين مناطقة عصره. مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٧٥م ص٦١.

٣٨- انظر د. محمود قاسم، فى النفس والعقل، ص٦ المقدمة.

٣٩- د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية، جـ١ ص٤١، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٤٥٣، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص١٤٨.

٤٠- عيون المسائل: ص٣٠.

٤١- الدعاوى القلبية: ص١٠، د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان: ص١١٠.

٤٢- فصوص الحكم، فص ٣٩، ص٤٠، التعليقات: ص١٣.

٤٣- د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية فى الإسلام، ص١٦٧ – ١٦٨ وانظر أيضًا:

Hammond (R.): The philosophy of Al – Farabi and its influence on medical thought, p. 150 – 165.

٤٤- تشارلز أ. مجلة المستقبل العربى، عدد ٥٨ ص٧٧، د. مدكور، فى الفلسفة الإسلامية جـ١، ص٣٦.

د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص١٣٥، وانظر أيضًا: الدعاوى القلبية ص١٠.

45- Munk (S.) Melanges de philosophie juive et Arab, p. 343.

وانظر أيضًا:

Massignon (Louis) Recueilde Textes Iniedits – Concernant l'histoire de Mystique en pays de L'Islam, p. 88.

٤٦- د. عبد الحليم محمود: التصوف عند ابن سينا، ص٩١، وانظر أيضًا: د. التفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص١٢٠.

٤٧- كارادى فو: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١. ص٤١٠.

٤٨- فصول منتزعة: ص٩٥: ص٩٨.

٤٩- د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندلسية، ص٤٤٤ – ص٤٤٥ (ضمن الفارابى والحضارة).

٥٠- فى النفس والعقل: ص٢٠٢، د. عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية، ص٤٥٤، د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ١، ص٦٤.

٥١- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص٢٥٥ وانظر أيضًا د. مصطفى حلمى: الحب الإلهى، ص٢٩.

٥٢- ابن سينا: النجاة، ص٤٨١، الإشارات والتنبيهات، القسم الطبيعى، ص٣٦٤ – ص٣٦٧.

٥٣- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٤٨، وانظر أيضًا، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٢١٠.

٥٤- ابن سينا: رسالة فى أحوال النفس. تحقيق د. الأهوانى، ص١١٢ – ١١٣، أ.ماكوفلسكى: الفارابى بين مناطقة عصره ص٦٢.

٥٥- ابن سينا: الإشارات، ص٣٦٤ – ص٣٦٧، د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٨٧ – ١٨٨.

٥٦- د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندلسية، ص٤٤٠ (الفارابى والحضارة)، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٣٥٤، وانظر أيضًا، د. معن زياده: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص٣٩.

٥٧- رسالة اتصال العقل بالإنسان (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية) تحقيق د. ماجد فخرى. ص١٦٦.

٥٨- انظر ص٣٥٨ من الرسالة، المرجع السابق: ص٨٠، ٩٢. وانظر أيضًا د. عاطف العراقى: النزعة العقلية، ص١٢١ – ١٢٢، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٣٥٠ – ٣٥١.

٥٩- د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص١٩٩، د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٥٢.

60- Munk. Melanges de philosophie juive et Arabe, p. 413.

٦١- د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص١٨٨، د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص٣٩.

٦٢- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص٩٥ (ويعترض د. عاطف العراقي على نقد ابن رشد لابن باجه ويقول: "إذا كان ابن رشد يقول باتصال يعتمد على النظر والعقل، فإن ابن رشد لا يعبر عن شيء لا نجده عند ابن باجة، كما لا يعد تعبيرًا عن اتجاه يختلف عن اتجاه ابن باجه. فكل منهما قد سلك الطريق النظري العقلي في دراسته لمشكلة الاتصال" النزعة العقلية: ص١٢١ – ١٢٥.

٦٣- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص١٢١ – ١٢٢، د. خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٤٣٩ – ٤٤٠.

٦٤- فصوص الحكم: ص٣٩، ص٤٠.

٦٥- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٥٢ – ٥٣. (وإذا كان ابن رشد يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام: هيولاني، وبالملكة، وعقل فعال هو فعل دائم وصورة محضة خارج عن أنفسنا وبه يتحول العقل الهيولاني إلى عقل بالملكة. (ابن رشد. كتاب النفس، ص٧٩) فهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعال كما قال به الفارابي، وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة في رأي ابن رشد، فإن في وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصورة كما يقول الفارابي. وبذلك لم يبعد ابن رشد كثيرا عن نظرية الاتصال الفارابية.

٦٦- الغزالي: معارج القدس، ص١٣٧، وأنظر أيضًا د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في لإسلام ص١٥٧ – ص١٦٢.

٦٧- المرجع السابق: ص٥٩.

٦٨- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٦٤.

٦٩- الغزالي، معارج النفس: ص١٣٨، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢، ص١١٠.

٧٠- د. التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص١٠٢، د. إبراهيم مدكور "في الفلسفة الإسلامية"، جـ١، ص٥٦، د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية، ص١٨٧.

٧١- د. حسين آتاي: مقدمة دلالة الحائرين، ص٣.

٧٢- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، جـ٢، ص٢٨١ – ٢٨٢.

٧٣- المرجع السابق: ص٤٠٦.

٧٤- يوجين. أ. مايزر: الفكر العربي والعالم الغربي، ص١٨.

٧٥- توما الأكويني: خلاصة اللاهوت. جـ٣، ص٩٤ (ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي، ص٣٠ – ٣٢.

٧٦- د. مدكور في الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٦٦.

الفصل الثامن

مشكلة النبوة عند الفارابى

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية:

تمهيد:

أولاً: عوامل اهتمام الفارابى بمشكلة النبوة

أ – رد شبهة منكرى النبوة.

ب– النبى ضرورة اجتماعية وسياسية.

ثانيًا: المخيلة وسيلة النبى فى إدراك الحقائق والوحى.

ثالثًا: الأحلام وعلاقتها بالوحى والإلهام.

رابعًا: موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

خامسًا: أثر رأيه فى النبوة فيمن جاء بعده.



تمهيد:

إذا كان الفارابى قد أثبت فيما سبق أن الإنسان الذى بلغ درجة معينة من الإدراك العقلى عن طريق البحث والنظر والتأمل فترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد، ويستطيع الاتصال بالعقل الفعال وتقبل الأنوار الإلهية والفيوضات الربانية، فإنه فى هذا الفصل والخاص ببيان "مشكلة النبوة عند الفارابى" يحاول أن يثبت أن الاتصال بهذا العقل ليس عن طريق العقل فحسب، وإنما يمكن أيضًا أن يتم ذلك عن طريق المخيلة وذلك فى حالة الأنبياء.

والفارابى يعد من أوائل فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بموضوع النبوة، وبيان أهميتها كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل فى هذه الحياة. وإذا عرفنا أنه لم يكن لليونان نظرية فى النبوة يسترشد بها الفارابى، أدركنا عمق هذه المحاولة بل وأهميتها لمن جاء بعده من الفلاسفة. فقد استطاع أن يكون نظرية وإن اختلفت إلى حد ما عن النظرية الإسلامية كما جاءت بها الشرائع والأديان، إلا أنها من وجهة نظرنا كانت ضرورة اجتماعية ودينية وعقلية.

لم يكن موقف الفارابى من مشكلة النبوة موقفًا تقليديًا يهدف من ورائه البحث لمجرد البحث كجزء من مذهبه فى الإلهيات، وإنما كان يهدف من وراء هذا الجدل الفكرى وضع قاعدة يستند إليها أصحاب النظر فى تثبت فكرة النبوات فانتهج منهجًا دينيًا عقلانيًا بحيث لم نجد فى الفكر الفلسفى الإسلامى بناءا عقليد منطقيا لنظرية النبوة أكثر إحكامًا مما قدمه الفارابى.

وقد عرض الفارابى لنظريته هذه فى أكثر كتبه وخاصة "آراء أهل المدينة الفاضلة" حيث يذكر فى فصلين متتابعين "سبب المنامات"، "فى الوحى ورؤية الملك"، حيث بين فيهما أثر المخيلة فى الأحلام وتكوينها وما ذلك إلا لأن تفسيره للأحلام والرؤى يؤدى بالضرورة إلى تفسير النبوة، لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم فى حال النوم فتكون رؤيا صادقة، وإما أن تكون فى حال اليقظة فتكون وحيًا، ولا فرق بين الطريقين والاختلاف فى الرتبة لا فى الحقيقة، فأهل الصفاء عند الفارابى فريقان: فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء. وكل منهما يستطيع على طريقته أن يصل إلى خالص المعرفة الإلهية. وما يستطيعه الفيلسوف بالنظر العقلى والتأمل الفلسفى، يستطيعه النبى بمخيلة وقوة قدسية أودعها الله فيه.

وبعد فإننا في هذا الفصل سنحاول أن نبين سبب اهتمـام الفـارابي بدراسـة موضوع النبوة، ثم نوضح رأيه في النبوة مـع بيان أثر المخيلة فـي حصـول المعرفة النبوية وارتباطها بالأحلام.

وأخـيرًا نوضـح خصائص النبـوة كمـا ذكرهـا الفـارابي، مـع بيـان رأيـه فـي الفيلسوف والنبي وذلك من خلال مقارنة بين موضوع النبوة في الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابي.

أولاً: عوامل اهتمام الفارابى بموضوع النبوة

أ- رد شبهة منكرى النبوة:

كان القرنان الثالث والرابع للهجرة ميدانا فسيحا لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه، فقد انتشرت موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها على يد زعيمين من أكبر زعماء الإلحاد فى الإسلام هما: ابن الراوندى، وأبو زكريا الرازى. فقد أنكرا النبوة وبالتالى فقد كان هدفهما إنكار الدين الإسلامى من أساسه وهدم الحضارة الإسلامية.

أما ابن الراوندى[*] فقد بلغ من المهارة والمكر والدهاء مبلغا كبيرًا، وهو لا يتعرض للنبوة بالنفى والإنكار، وإنما يقف منها فى الظاهر موقفًا بعيدا عن التحيز كى يجتذب إليه كل الفرق[1].

فهو يعرض أقوال المثبتين والمنكرين على حد سواء، إلا أنه بلغ من شدة مكره أنه يعلن فى أول بحثه أنه لا يعمل شيئا سوى أنه يردد أقوالا جرت على ألسنة البراهمة فى رد النبوات. وهو يقول على لسانهم "أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذى يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهى، والترغيب والترهيب. فإذا كان الرسول يأتى مؤكدا لما فيا من التحسين والتقبيح، والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه، والإرسال (أى بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ. وإن كان (ما يأتى به الرسول) بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح، والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته"[2].

فالهداية إنما هى للعقل وحده، وما بعثه الأنبياء والرسل إلا نافلة كفانا الله إياها. وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس "بالأمر الخارق العادة، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عده من تلك القبيلة أفصح من (بقية) تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من (سائر أفراد) تلك العدة"[3].

إذن فالمعجزات فى رأيه غير مقبولة فى جملتها ولا فى تفاصيلها. والملاحظ على ابن الراوندى أنه وإن اتبع بعض أصول المعتزلة ونادى مثلهم بالحسن والقبح العقليين. إلا أنهم قد افترقوا عنه فى أنهم لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، وبذلوا جهودهم للتوفيق بينه وبين الدين، وإن ردوا على شبه الزنادقة والملحدين بكل حجة وبرهان.

ولم يكن الرازى[٣] أقل خطرا من سلفة ابن الراوندى، فهو يشيد مثله بالعقل، والعقل عنده هو المرجع فى كل شىء: أمور الدين، والألوهية، وأمور الدنيا والحياة، فإن البارى – كما يقول فى مستهل كتابه "الطب الروحانى" إنما أعطانا العقل .. لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه .. بالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا .. وبه وصلنا إلى معرفة البارى .. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته، فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله – وهو الحاكم – محكومًا عليه، ولا – وهو الزمام مذمومًا –، ولا – وهو المتبوع – تابعًا، بل نرجع فى الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه"[٤].

ومما نلاحظه أنه فى هذا النص لاسيما القسم الأخير منه يعرض من طرف خفى باللجوء إلى أى سلطة خارجة عن نطاق العقل، كسلطة الدين والنبوة مثلاً. ولا يكتفى بهذا التلميح وإنما يعمد إلى التصريح فى مناظره له مع أبى حاتم الرازى، فيؤكد أن الأديان مدعاة للشقاق والتنازع والتنافر والحروب والخصومات "من أين أوجبتم أن الله اختص قومًا بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم"؟[٥].

ويشير فى كتابه "مخاريق الأنبياء" إلى تناقض الأديان بعضها مع بعض فكيف يصح الإيمان بها؟ زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس .. وزعم محمد "ﷺ" أن المسيح لم يقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قتل وصلب[٦] فإن دل هذا التناقض على شىء فإنما يدل على بطلان النبوة، وإلا نسبنا إلى الله "عز وجل" التناقض والاضطراب.

أمام هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لابد لأصحاب العقول أن يتخذوا موقفا معينًا. وقد تفاوتت هذه المواقف من حيث قوتها واعتمادها على العقل والنقل.

فالفارابى مثلا وهو فيلسوف الإسلام والمدافع عنه وقف ينازع تلك الفئات التى انساقت وراء أهوائها، ويروى المؤرخون أنه كتب ردين: أحدهما على ابن الراوندى، والآخر على الرازى. ولكن هذين الردين لم يصلا إلينا. ولكن من الواضح أن الفارابى قد أخذ على عاتقه مهمة رد شبه هؤلاء المنكرين للنبوة بالمنطق والجدل(٧).

ولم يكتف الفارابى بهذا الموقف السلبى وهذا الدفاع الذى إن رد عن النبوة بعض خصومها الحاضرين، فهو لا يمنحها أسلحة نستعين بها على هجمات المستقبل. فشرع فى وضع نظرية عقلية خالصة لا أثر للنقل فيها يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات بصورها العامة(٨).

وبذلك يكون فى مستوى الحملة العقلية البحتة التى شنها الرازى وابن الراوندى حتى وإن أدى ذلك المنهج إلى خروج ظاهرى على مفهوم النص القرآنى وأقاويل السنة والحديث. فقد كرس جهده فى هذه النظرية إلى تلك الطائفة التى أنكرت النبوة من أساسها، ولم يحاول أن يناقض بها أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء فى القرآن والحديث متصلا بالوحى وكيفياته. ووجد أن الانتصار لمبدأ النبوة من حيث هو وبمعزل عن أية بيئة أو وسط هو الأساس فى تثبيت فكرة النبوات عامة. ولذلك فلم يجد حرجًا فى سبيل تحقيق غايته من أن يتأول بعض ما ورد فى نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها.

حقا إن التأويل قد يبعد الإنسان عن ظاهر الدين، إلا أنه يعد وسيلة لازمة لمن يحاول التوفيق بين العقل والنقل. والواقع أن الفارابى وقف من النبوة موقفًا وسطا فأثبتها إثباتًا عقليا علميا غاضا البصر عن بعض النصوص المتصلة بها. واستطاع عن طريقها أن يرد أباطيل ابن الراوندى واعتراضات الرازى، كما أنه أظهر بوضوح منزلة النبى السياسية والاجتماعية. ولكن كيف كان ذلك؟؟(٩).

ب- النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية:

أراد الفارابى أن يقيم حكمًا يسود فيه العقل ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده فكريا ودينيا وسياسيا واجتماعيا. فلم يجد شخصا يمكن أن تتوافر

فيه كافة الخصال والصفات والشروط المطلوبة التى تمكنه من القيام بهذه المهمة سوى شخصية النبى، فالنبى عند الفارابى يعبر إذن عن حاجة ضرورية فى المجتمع بحيث لا تستقيم أمور الحياة، ولا تسير على الوجه الأفضل إلا بالنبوة، ولن يكون ذلك ممكنًا إلا فى مدينة فاضلة.

ولعل السبب فى ذلك يعود إلى عدم استطاعة الإنسان الاستقلال وحده بأمور معيشته من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، ولهذا اضطر الناس لعقد المدن والاجتماعات. "فكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه .. فلذلك لا ينال الإنسان الكمال إلا بالاجتماع والتعاون .. ولهذا اضطر الناس إلى الاجتماع والتعاون فحصلوا فى المعمورة من الأرض وحدثت الاجتماعات الإنسانية"[١٠].

ولما كان الإنسان لا يحسن معيشته كما ذكرنا من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، فلابد إذن فى وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولابد فى المعاملة من سنة وعدل، ولابد للسنة والعدل من إنسان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ويحقق العدالة بينهم، ويجب أن يكون لهذا الإنسان خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعروا فيه أمرا لا يوجد فيهم فيتميز بمنعهم فتكون له المعجزات، وليس ذلك بممكن إلا لنبى بالطبع.

ثم إن هذا النبى لا يمكن له أن يقوم على أى مدينة اتفقت، بل لابد أن تتوافر فى هذه المدينة أو هذا المجتمع خصائص معينة تضمن له الترابط والتكامل، وما ذلك إلا لأنه أراد أن يؤسس مجتمعه أو مدينته على أسس ثابتة لا يطرأ عليها التغيير والتحويل. أراد أن يكون فى ترابطه وتعاونه كالبدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما أن أعضاء البدن مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيسى وهو "القلب" وله أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، وأعضاء أخر أقل منها فأقل حتى تنتهى إلى أعضاء آخرين يخدمون ولا يخدمون، كذلك الحال فى الموجودات التى تبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى والاسطقسات التى هى خادمة وتوجد لأجل غيرها مارة بالموجودات الثوانى التى هى ممكنة الوجود بذاتها واجبه بغيرها.

فالمجتمع الإسلامى عند الفارابى سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمى، إذ سيبتدئ بالرئيس وينتهى بالطبقة السفلى الكادحة مارا بطبقة الأخيار المقربين[11]. والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى إستيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة .."[12].

أما رئيس هذا المجتمع فقد حدد الفارابى مكانته بأن جعله كالسبب الأول بالنسبة للموجودات، والقلب بالنسبة لأعضاء البدن، والقوة الناطقة بالنسبة إلى قوى النفس. ولما كان للرئيس هذه المكانة وذلك الخطر العظيم لم يصح أن يكون أى إنسان اتفق، بل لابد أن تجتمع فيه خصال معينة، وشروط هامة، فوظيفته ليست سياسية فقط وإنما هى أيضًا دينية وأخلاقية ومثالية واجتماعية، إذن فلابد وأن يكون إما نبيا وإما فيلسوفا أو الاثنين معا. إذ يقول "فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال فيفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهى. وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا. وهذا الإنسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التمثيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات"[13].

فالرئاسة كما يرى الفارابى إنما تكون بشيئين أحدهما: أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها، والثانى بالملكة والهيئة الإرادية. أى أن يصير عقلا ومعقولا بالفعل[14] فيكون معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس معنى كله واحد. "وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا، وجدناها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه"[15].

ورغم صعوبة تحقق تلك الشروط والصفات التى حددها الفارابى واجتماعها فى شخص واحد، إلا أنه زادها تعقيدا بأن أضاف لها شرطا آخرا أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفى وهو شرط قربه من التعاليم الإسلامية إلى حد ما. فقد رأى

أنه لابد لرئيس المدينة من أن يسموا إلى درجة العقل الفعال الذى يستمد منه الوحى والإلهام، إذ يقول "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس"[١٦].

وفى ذلك يقول مصطفى صادق الرافعى "ألفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه، ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه، فهى إن لم تكن من الوحى ولكنها جاءت من سبيله، وإن لم يكن لها منه دليل فقد كانت هى من دليله، محكمة الفصول، حتى ليس فيها عروة مفصولة، محذوفة الفضول، حتى ليس فيها كلمة مفضولة. وكأنما هى فى اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم، وإنما هى فى سموها وإجادتها مظهر من خواطره ﷺ.[١٧]

هذا الحكيم الواصل هو الذى يوكل إليه مقاليد الأمور فى المدينة الفاضلة، وواجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتذب مرؤوسيه نحوه ويقوم على تهذيب أرواحهم أولا وبالذات، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق. فنحن إذن كما يقول "دى بور" أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبى، وهى مدينة لا وجود لها إلا فى مخيلة الفارابى[١٨].

وهكذا يتضح لنا كيف اندمج الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع فى نظرية النبوة الفارابية، حيث تبرز أهمية المخيلة وبيان قدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحى من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة ويقيم جسرا بين النبى والفيلسوف، وبالتالى يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبى الفيلسوف، وعندما يجعل الفارابى من الرئيس فى المدينة الفاضلة قطب الرحى، وعندما يرفع منزلته بالنسبة للمجتمع إلى منزلة السبب الأول بالنسبة لسائر الموجودات، فهو إنما يعبر عن رغبته فى قيام حكم دائم لا يتغير يسود فيه العقل، ولا يكون ذلك ممكنا إلا برئاسة شخص تتوافر فيه جميع الشروط المطلوبة ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا حتى وإن لجأ إلى إدخال بعض التعديلات على الشريعة الإسلامية[١٩].

ثانيًا: المخيلة وسيلة النبي في إدراك الحقائق والوحي

إذا كان الفارابي قد أثبت في الفصل السابق أن الإنسان بالنظر والتأمل والبحث والدراسة يمكنه أن يرقى بقواه العقلية حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد ويصل إلى منزلة العقول العشرة ويتصل بالعقل الفعال آخر هذه العقول حتى يتقبل الأنوار الإلهية والمعارف الربانية فإنه يرى أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضًا عن طريق المخيلة وهذه هي حال الأنبياء[٢٠].

فإذا كانت قوى الإدراك والمعرفة عند الفارابي هي الحس الظاهر، والحس الباطن، والعقل. فإن الفارابي يستبعد الحس الظاهر ويرى أنه غير قادر على الاتصال بالعقل الفعال. وما ذلك إلا لأنه غير قادر على تجريد الشيء عن مادته، أو إدراك معنى ما في الصورة المحسوسة، أما الحس الباطن بقواه وهي على التوالي (الحس المشترك، الخيال، والمتخيلة والوهم[*] والحافظة)، فهي كما يقول الفارابي قادرة على إدراك الصورة والمعنى معا[٢١]، وأن المخيلة بالذات من بين هذه القوى قادرة على الاتصال بالعقل الفعال وذلك في حالة الأنبياء. فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، كما أنها لها دورا آخر إذ تنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة ولها اتصال بالأعمال العقلية والحركات الإرادية. ومن هنا فقد كان للمخيلة عند الفارابي دورا رئيسيا في مذهبه الفلسفي عامة ونظرية النبوة خاصة[٢٢].

وإذا كان من شأن هذه القوة أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بسبب الإرادة، فهي تحفظ أيضًا صور المحسوسات التي ترد إلى الحس من العالم الخارجي بعد زوالها مباشرة من الحس، وهي التي تعيد تركيبها لتبدع صورا جديدة لا وجود لها في عالم الحس والواقع. يقول الفارابي "القوة المتخيلة هي التي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس لتفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما أحس، وفي بعض مخالفة المحسوس. هذا وبفضل القوة المتخيلة تستطيع النفوس التي صفا معدنها، وهي نفوس الحكماء والفلاسفة الذين زودهم الله بحاسة إدراك المعقولات المحضة والمعاني الكلية أن تتذكر ما أدركته في العالم العلوي في اتصالها بالأجسام من جزئيات ومعقولات كلية"[٢٣].

كما يرى الفارابي أن التخيل يمهد الطريق للتفكير العقلي، وهو يحرص على تأكيد هذه الفكرة فيذهب إلى القول بأننا نتخيل الشيء ثم نعقله حتى ليصبح

كل ما تعقله النفس مشوبا بالتخيل[٢٤]. فالعقل لا تحدث فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات دون وسائط، وذلك لأن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤديها الحس المشترك إلى التخيل، ثم إلى قوة التمييز ليعمل التميز فيها تهذيبا وتنقيحا، ويؤديها منقحه إلى العقل فيحصلها العقل عناية[٢٥].

لكن الفارابى فى الوقت الذى يربط فيه التخيل بعملية التفكير العقلى، يسلم بوجود معارف نظرية وعقلية لا سبيل للحس أو للتخيل إلى إدراكها أو التمهيد لمعرفتها وهو ما يحدث فى حالة النبوة، وهى حالة خاصة جدا، حيث ترتسم فى المتخيلة صور المعقولات التى فى العقل الفعال أو مثالاتها بطريق الفيض أو الوحى، فتصبح فى هذه الحالة سلبية تماما ولا تفعل شيئا سوى أنها تتلقى ما يتنزل عليها من الملكوت الأعلى، فيصبح هذا الإلهام السماوى لا يد لها فى الوصول إليه غير تلك الشفافية. يقول الفارابى "فالقوة المتخيلة إذا كانت فى إنسان ما قويه كاملة، وكانت المحسوسات التى ترد عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا تسخرها للقوة الناطقة وحدها، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضًا أفعالها التى تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضًا أفعالها التى تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما فى وقت النوم – أقول إذا كان ذلك كذلك – اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور فى غاية الجمال والكمال، فتتلقف المخيلة هذه الصور وتتخيلها بما يحاكيها من المحسوسات المرئية التى تحتفظ بها. وهنا تعود تلك الصور المتخيلة إلى الارتسام فى الحاسة المشتركة. فإذا حصلت رسومها فى هذه الحاسة انفعلت القوة الباصرة بتلك الرسوم وتأثرت بها فارتسمت فيها تلك الصور وحصل عما فى القوة الباصرة منها رسوم فى الهواء المضىء الواصل للبصر. على أن هذه الصور المرتسمة فى الهواء تعود لترتسم فى القوة الباصرة التى فى العين، وينعكس ذلك إلى الحاسة المشتركة ومنها إلى القوة المتخيلة. ولأن هذه القوى متصلة كلها بعضها ببعض، كان ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيا لهذا الإنسان الذى اختصه الله بمخيلة كاملة، ففاضت عليه من العقل الفعال صور فى غاية الكمال والجمال.

ويقول الذى يحظى بهذه الصور إن الله عظمة "جليلة"، ويرى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منها فى سائر الموجودات أصلاً، فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا

بلغت قوة المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة"[٢٦].

فالفارابى من خلال هذا النص يوضح قدرة وفاعلية المتخيلة فى إدراك الإلهامات السماوية سواء كان ذلك فى حال النوم، أم فى حال اليقظة. وهى ترتسم على شكل محاكاة فى مرحلة معينة من الخيال الخلاق، وعن طريق هذا الخيال الفائق يمهد الطرق لاقتناص الحقائق الكلية مستعينًا بالصور الحسية، لأن المتخيلة أصلا تعتمد الإدراك الحسى وتنطلق منه إلى عملية المحاكاة. وللمحاكاة أهميتها الكبرى باعتبار أنها واسطة لاستعادة الصور الحسية بطريق المتخيلة، وقد تبلغ بها القدرة فى استعادة ما هو ليس ماديًا، ويحدث ذلك عند أولئك الذين يمتلكون متخيلة فائقة للطبيعة ويمتازون بمعرفة ميتافيزيقية عالية يندر مثيلها بين الحكماء من حيث أنهم يستخدمون الأسلوب المجازى ويستعينون بالمعطيات الحسية والعاطفية والعقلية فى ذلك، كما يستعملون الرمز والمجاز فى هذه المرحلة[٢٧].

أما سبب استعمالهم الرمز والمجاز فيرجع إلى أنه لما كانت الحقائق واحدة لا تتغير باعتبار أنها من عند الله الذى يصطفى من الملائكة ومن الناس رسلا، إلا أن الدعوة تختلف حسب ظروفها ومكانها وأصحاب الملة فيها. فمن هنا كان الرمز أو المجاز أسهل تناولا من الحقيقة المطلقة التى تتساوى فيها الأديان جميعا. ويمتاز النبى بأن له القدرة على فهم هذه الرموز فهما عميقا، فيدرك ظاهر الشريعة من باطنها بطريق التأويل لهذه الرموز، ويمتلك المعرفة الدينية للتشريع مع القدرة أيضًا على التعبير عنها فى خطابه للناس أجمعين.

ويؤكد الفارابى أن هناك نوعا من التناسق بين قدرة المتخيلة، وقدرة العقل على التجلى نحو أسمى الموجودات إشراقا. ومن ثم تأخذ المتخيلة صورا فيضية عالية تعيدها ثانية فى عمل المحاكاة على شكل رموز محسوسة كما أشرنا، وتصبح قادرة على تخيل الحاضر والمستقبل فى أحلامها فيكون عندئذ فى إمكانها التنبؤ فى

بعض الأحيان، ولكن قد تبلغ هذه القدرة مجالا يفوق سلطان النوم، فترسم حينذاك المحاكاة وصورها فى حالة اليقظة ويكون الوحى كما أشرنا سابقا. يقول الفارابى "ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيتقبل فى يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبلها من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية"[٢٨].

ثالثا: الأحلام وعلاقتها بالوحى والإلهام

لما كانت الإلهامات النبوية إما أن تتم فى حال النوم، وإما أن تتم فى حال اليقظة، أى إما أن تبدو على صورة رؤيا صادقة، أو فى صورة وحى. فإننا سنحاول أن نبين أثر المخيلة فى تكوين الأحلام. لأننا إن استطعنا تفسير الأحلام تفسيرا علميا استطعنا تفسير النبوة وآثارها. والفرق بين هذين الطريقين نسبى، والاختلاف بينهما فى الرتبة لا فى الحقيقة، وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحى بصلة، وتتحد معه فى الغاية وإن اختلفت عنه فى الوسيلة[٢٩].

ولقد شغل موضوع الأحلام والرؤيا المفكرين العرب فى القرون الوسطى وخاصة الكندى والفارابى وابن سينا، كما شغل العرب من قبل بعض مفكرى اليونان كأرسطو، وما ذلك إلا لأنها تتصل عند فلاسفة الإسلام بالوحى والإلهام وهما من أسس النبوة عندهم.

وقد خلف "الكندى" رسالة له فى "ماهية النوم والرؤيا" عرف فيها الرؤيا بأنها "استعمال النفس الفكر، ورفع استعمال الحواس من جهتها" وأما من حيث الأثر المادى فالرؤيا هى "انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة فى النفس بالقوة المصورة لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر"[٣٠] كما أنه بين قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وذلك من طريق بيان التوازى بينها وبين أنواع الفكر فى اليقظة.

فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بالمقدمات الصادقة التى تؤدى إلى الحقائق[٣١]. والرؤية الرمزية كالفكر الظنى الذى يقع مطابقا لحقيقة الشىء تارة ومخالفا لها تارة أخرى.

والرؤيا الكاذبة التى تنبىء بالضد مما يرى فى النوم هى كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة خاطئا فينتهى إلى ضد الحق.

أما الرؤيا التى هى أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذى مظهره سقط الكلام ونكس القول[٣٢]. ومما لاشك فيه أن الفارابى قد تأثر بالكندى فى نظريته فى الرؤى والأحلام وإن لم يشر إلى ذلك. فها هو يقول فى آراء أهل المدينة الفاضلة "ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة فى يقظته وبعضها فى نومه، ومن يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها، أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا"[٣٣].

أي أنه يرى كالكندى تماما أن هناك أشخاصا أقوياء المخيلة ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا فى حالة النوم، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه. أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا فى الليل ولا فى النهار.

ويبدو أن كلاهما قد تأثر ببحوث أرسطو المتعلقة بالنوم والرؤيا واستطاعا بناء مذهبهما فى النبوة رغم أن النبوة قد أخذت شكلا مختلفا عند كل واحد منهما.

وبالنسبة للفارابى فقد اعتنق نظرية أرسطو فى الأحلام وقال معه أنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، ففى حال النوم تكون القوى التى تتصل بالمخيلة فى حالة سكون، فتنفرد المخيلة بنفسها، وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة، فتخلق من هذه الصورة المحفوظة لديها صورا جديدة لما لها قدرة على الاختراع، ولما كان لها قدرة على المحاكاة والتقليد، واستعداد كبير للانفعال والتأثر أيضا، فهى تحاكى القوة الحسية والنزوعية فيقوم الإنسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ما شاكل ذلك، وباختصار فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى مخيلته، وبالتالى فى تكوين أحلامه واختلاف هذه الأحلام إلى العوامل المؤثرة فيها[٣٤].

ويكمن الفارق بين الحكيمين فى أن أرسطو أبعد التفسيرات الدينية، والتعليلات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة عن مذهبه، فقد غلبت عليه نزعته الواقعية حتى فى دراساته النفسية. ومن هنا يرفض أن تكون الرؤى وحيا من الله ولا يقبل مطلقا التنبؤ بواسطة النوم. بينما نجد الفارابى يقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوى واختراق حجب الغيب والوقوف على حقائق الأشياء. ولكن ذلك لا يتم إلا لطائفة ممتازة[٣٥]. وفى ذلك يقول الفارابى "إن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل فى الخيال قوة مباشرتها فى هذه المرآة، فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة، كما تعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف فيسمع أصواتا ويبصر أشخاصا، وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح منه شيء من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام. فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم تحتاج إلى عبارة، وربما انتقلت القوة

المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئ نفسه إلى أمور تجانسه، فحينئذ يحتاج إلى التعبير، والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل من الفرع"[٣٦].

ومما لا شك فيه أن ربط الفارابى الأحلام بالنبوة إنما يعود إلى الإسلام نفسه الذى جعل الأحلام الصحيحة إرهاصاً للنبوة، فالرسول عليه الصلاة والسلام عندما كان فى غار حراء ثم جاءه جبريل عليه السلام بأول آية من آيات التنزيل، دلت رؤيته على تباشير رسالة سماوية[٣٧].ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم، بل هى علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فتطبع فى هوياتها ما تلحظ وهى مطلقة، لكن الروح القدسية يخاطبها فى اليقظة، والروح البشرية تعاشرها فى النوم"[٣٨].

وهكذا يتبين لنا أن للمخيلة دور هام فى موضوع النبوة عند الفارابى. فالنبى قد يحصل على الإلهامات النبوية فى حال النوم فيكون ذلك رؤيا صادقة، وقد يحصل عليها فى حال اليقظة فيكون ذلك وحيا منزلا. وما النبى إلا إنسان منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية فى مختلف الظروف، أى سواء كان ذلك فى حال النوم أم فى حال اليقظة أو فيهما معا. فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا لم يبقى بينه وبين العقل الفعال واسطة، فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التى بها يمكن أن يقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة. فهذه الإفاضة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى القوة المتخيلة هى الوحى. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما "فيلسوفا" ومتعقلا على التام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو كائن الآن من الجزئيات. وهذا الإنسان هو فى أكمل المراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة[٣٩].

وبذلك يكون الفارابى هو أول من يقيم النبوة على دعائم عقلية ويمنحها أسلحة تستعين بها على خصومها المرتدين، وقد استطاع أن يثبت للجميع أن الدين يمكن أن يتآخى مع الفلسفة وخاصة فى هذه النظرية.

رابعا: موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى

النبى عند أهل الكتاب هو الملهم الذى يخبر بشىء من أمور الغيب المقبلة، ولعل الأصح أن يقال أنه من يتلقى من الله وحيا، إن أمره بتبليغه كان رسولا، وهو عند الأشاعرة من اصطفاه الله من عباده وأرسله لتبليغ رسالته. وقد فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل اتصال بينه وبين عباده ليقوموا بهدايتهم ويظهر الله على ألسنتهم الخوارق، وأخبار الكائنات المغيبة عن البشر مما لا يعلمه إلا الأنبياء بتعليم من الله[40].

أما الوحى فى تعريفه العام فهو فكرة دينية فلسفية معناها كشف الحقيقة كشفا مباشرا مجاوزا للحس ومقصورا على من اختارته العناية الإلهية.

والوحى شرعا: كلام الله تعالى المنزل على نبى من أنبيائه. سواء كان ذلك بواسطة جبريل عليه السلام. أو مباشرة إلى من اصطفاهم الله كتكليمه موسى عليه السلام، والرسول عليه الصلاة والسلام ليلة الإسراء والمعراج[41].

والوحى كفكرة فلسفية تعنى اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا، فترتسم فيها صور الحوادث وتطلع على عالم الغيب. وللأنبياء والفلاسفة استعداد خاص لهذا الاتصال.

فالعقل الفعال فى نظر فلاسفة الإسلام هو مصدر الوحى والإلهام، وهو أحد العقول العشرة المتصرفة فى الكون، وهو نقطة الاتصال بين العبد وربه، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية[42].

أما النبوة عند الفارابى فهى جميع المعارف الفائضة التى تسمو على الأحداث الجزئية وترتفع نحو المستقبل أو الحاضر بمخيلة تتجاوز حدود القدرة الإنسانية المتعارفة، وتبقى مرتبطة بالنفس ارتباطا فطريا. وتعتمد النبوة أساسا على الوحى الذى يمكن أن تعتبره تركيبا بين المعرفة الفلسفية والمعرفة النبوية ذاتها على أساس أن جميع الحقائق تفيض من العقل الفعال أو "الملك". إذ يقول الفارابى "والوحى لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقى"[43].

ومما لاشك فيه أن آراء الفلاسفة فى الوحى أو النبوة وطرائقها يختلف بعض الشىء عن النبوة كما جاء بها الإسلام وإن كانت تتفق معها فى أوجه كثيرة.

فالنبوة في الإسلام وكما ذكرنا تعتمد أساسا على وجود ملك خاص هو "جبريل عليه السلام" قادر على التشكيل بأشكال مختلفة، وتتلخص وظيفته في أنه واسطة بين الله وأنبيائه أو المختارين من قبله، وعنه تلقى "محمد عليه الصلاة والسلام" كل الأوامر الدينية. وإن كان عليه الصلاة والسلام قد اتصل بربه مباشرة في ليلة الإسراء والمعراج واستمع ما فرض عليه وعلى أمته[٤٤].

ورأى الفارابى في النبوة لا يختلف عما جاء به الإسلام، فإن العقل الفعال الذى هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحى الذى جاء به الإسلام، كل منهما واسطة بين العبد وربه وصلة بين الله ونبيه والله هو المشرع الأول والموحى الحقيقى[٤٥].

والإسلام يقر عمل المخيلة ويعتبر الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام فإن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة. وقد رأى النبى "ﷺ" قبل أن يبدأ دعوته أحلاما أذنت بمهمته وكانت إرهاصا لنبوته[٤٦]. وهذا من صميم موضوع النبوة عند الفارابى، فقد رأى أن المخيلة هى سبيل الاتصال بالفعل الفعال وذلك في حالة الأنبياء، وما إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحى إلا أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها. وقد تكون في حال اليقظة وقد تكون في حال النوم. أى قد تكون في صورة وحى أو في صورة رؤيا صادقة وذلك من خلال الأحلام حيث تتفرغ المخيلة من أعمال اليقظة وتتصل بالعقل الفعال الذى تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية، وبذا يكون التنبوء.

وإذا كان الإسلام يقرر أن النبوة عنصر اختيار من قبل الله لتسليم الرسالة والوحى. أى أنها ليست صفة راجعة إلى النبى ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده الصالحين[٤٧].

فإننا نستطيع القول بأن الفارابى رغم أنه لم يصرح بهذا الاختيار الإلهى إلا أن واقع مذهبه في النبوة يشير إلى أن النبى يتمتع بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة. ويغلب الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان في رأيه لا مكتسبتان [٤٨]. وهذا رغم ما اتهمه البعض به من أنه فتح باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر نظراً لوضعه قاعدة الاتصال بالعقل الفعال أمام البشر أجمعين.

ولكن يمكننا الرد على هذا الاتهام بأنه إذا كان للناس جميعا القدرة على الاتصال بالعقل الفعال. فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط، ولكن لا تتصف هذه الصلة بالكمال إلا لأولئك الصفوة من بنى البشر الذين ندعوهم بالأنبياء ممن اختارهم الله لرسالته. فإذن ليست العبرة بما يكون بسبيل القوة، بل العبرة بما يكون بسبيل الفعل. وهذا لا يتحقق إلا باختيار إلهى. فالفارابى إذن يساير النظرية الإسلامية فى اعتبار النبوة ضرورة من جهة، وفى أنها اختيار من الله من جهة أخرى[٤٩].

بقيت نقطة هامة ثار حولها جدل كبير، وهى مكانة النبى والفيلسوف فى نظرية النبوة عند الفارابى. حيث اتهمه البعض بأنه يضع النبى فى منزلة دون منزلة الفيلسوف. لأن وصول الأول يكون عن طريق المخيلة، فى حين أن الثانى يصل عن طريق العقل والتأمل، والفارابى قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات المتخيلة. ولكن فى اعتقادنا أن الفارابى عندما فضل المعرفة العقلية على المعرفة التى تأتى عن طريق الخيال، فإنما كان ذلك فى نظريته فى المعرفة(أى إدراك الإنسان للواقع ومعرفته إياه) إذ أن العقل عنده يدرك الماهيات، أما الحواس أو التخيل فلا تدرك إلا الهويات أو الأشخاص، ولذلك لا ترقى إلى مرتبة العقل فى الإدراك.

ولكن عندما نحى الفارابى بمذهبه فى المعرفة منحا صوفيا إشراقيا حين اعتقد أن معرفة الماهيات أو المثل ليس من طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية بل بواسطة الفيض الإلهى، اعتبر أن المخيلة سواء بسواء. وسواء كانت المعلومات مكتسبة بواسطة العقل أو بواسطة المخيلة فهى واحدة وعلى درجة واحدة، ما دام مصدرها واحد هو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذى أخذت عنه. والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحى واثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل[٥٠].

وبعد أن فرق الفارابى فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" بين النبى والفيلسوف من ناحية الوسائل التى يصلان بها إلى المعرفة. عاد وقرر فى مكان آخر أن الأول مثل الثانى يمكنه أن يصل إلى العالم العلوى بواسطة العقل. فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الصعود إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية، فلا يصل

النبى إلى الوحى عن طريق المخيلة فحسب، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة وفى ذلك يقول الفارابى "العقل الهيولانى وإن كان قدسيًا فإنه مستعد لأن يصير عقلا" بالفعل أتم، وإذا كان العقل الهيولانى قد يتصل بالمفارق من دون استعمال فكر ولا خيال – فلأن يتصل به العقل بالفعل أوجب"[٥١].

ويؤكد ذلك "لويس جارديه" ويعتمد على نص للفارابى يقول فيه " فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يفعل فيه الإلهى. وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة ... فهذا أول شرائط الرئيس"[٥٢].

ويفسر هذا النص ويبدى ملاحظاته معارضا بها قول "فالزر" من أن النبوة أدنى شأنا من الفلسفة باعتبار أن المتخيلة تعطى أقل تقييما من القوى الأخرى[٥٣]. ويقول ربما غير صحيح أن الفيلسوف الفارابى تفوق على كل نبى، أنه تفوق على الأنبياء الصغار الذين لم يتجاوز ذهنهم المنفعل إلى مرحلة الذهن المحصل، أى أن قابلية التخيل لديهم فى الحقيقة بقيت ذات قدرة متوازنة بحيث تعتمد على دفقه من الإشراق، إنهم حصلوا على جملة معارف لما يستقبل ولما هو خاص، ولكن هذا ليس إلا ثروة ثانوية، ذلك أن فى نظام الكائن وحده القدرة التخيلية أقل من العقل، والنص يشير إلى الكمالات التى يتصف بها الإنسان (النبى أو الفيلسوف) وهى كمال العقل، وكمال المقدرة على التصور، وكمال القدرة والفاعلية (كالموهبة على الكلام والقدرة على قيادة الناس، وإنجاز الأعمال الخاصة) فهذه الأعمال تنتج من سيطرة الفكر النقى على المادة وهذه هى الأعمال التى ندعوها معجزات نبوية[٥٤].

ويؤكد "روجيه أرنالديز" قول "لويس جارديه" ويقول أن اللغة مرتبطة بالإحساس والتخيل، فالحكيم إذا أراد الاتصال بواسطة هذه اللغة فإنه سيكون فى موضع أدنى من النبى الذى لا يتحتم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانية فى صور، والذى مخيلته متحدة بصورة مباشرة مع العقل الفعال[٥٥].

فالنبى يتمتع بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف، وللنبى رسالة مبلغة لجميع البشر وهو مفهوم من قبل الجميع، وذلك لأنه يتوجه إلى عموم الناس. ويرى "أرنالديز" أن النبى يحمل دلالتين النبوة والفلسفة معا لأنه تمكن من اقتناص الحالتين –

الاتصال بالعقل الفعال واستلام الرسالة من الله تعالى-. فإذا قيس الأمر من هذه الزاوية فإن النبى أرقى رتبة فى المعرفة من الفيلسوف. ويؤكد ذلك الفارابى بقوله "فيكون هذا الإنسان بما يفاض عليه فى الحال الأول حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيله نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن". وهذه الحال هى أكمل مراتب الإنسانية وأعلاها درجة فى السعادة[٥٦]. ومن هنا يكون النبى جامعا للسعادتين بينما الفيلسوف مفتقرا إلى واحدة منهما.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابى لم ينقص من قدرة النبى بوصفه فى مرتبة أدنى من الفيلسوف، بل لعله قد فضل النبى على الفيلسوف لأنه كرر أكثر من مرة "إن كل نبى فيلسوف حتما والعكس غير صحيح. "ومهما أشار الفارابى إلى أن الفلسفة قد تسبق الملة (الدين) فى هذا المجال فإن الأسبقية فى تصورنا أسبقية وجودية فحسب، أما الصراع بين أهل الدين الإسلامى، وبين أهل الفلسفة فيمكن حله كما يقول الفارابى بتفهيمهم جميعا حقيقة الأمر فى كون الدين مثالات لما فى الفلسفة، ومهمة أهل الفلسفة إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يضاد الفلسفة بتفهيمهم أن ما فى الدين هو مثالات لما فى الفلسفة. وقد رأى أن يوضح ذلك عن طريق المقايسة بين أقسام الفلسفة وأقسام الملة[٥٧]. حيث يقول "الملة تلتئم من جزأين: من تحديد آراء، وتقدير أفعال. فالضرب الأول من الآراء المحدودة فى الملة ضربان: إما رأى عبر عنه باسمه الخاص الذى جرت العادة بأن يكون دالاً على ذاته، وإما رأى عبر عنه باسم مثاله المحاكى له، فالآراء المقدرة التى فى الملة الفاضلة إما حق، وإما مثال الحق. والحق بالجملة ما يثق به الإنسان إما بنفسه بعلم الأول وإما ببرهان. والملة الفاضلة شبيهه بالفلسفة، وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، فالنظرية الفكرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكن أن يعملها، والعملية هى التى كلياتها فى الفلسفة العملية، وذلك أن التى فى الملة من العملية هى تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها. فالمقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلا شرائط. فإذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات فى الفلسفة العملية، والآراء النظرية التى فى الملة براهينها فى الفلسفة النظرية وتؤخذ فى الملة بلا براهين. فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة. فإذن الفلسفة هى التى تعطى البراهين لما تحتوى عليه الملة الفاضلة"[٥٨].

فلا فرق إذن بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة مصدرهما وطرق وصولهما إلى الإنسان. والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فإقناعى، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة

حقائق الأشياء كما هي، ولا يعطي الدين إلا تمثيلا لها وتخيلا. يقول الفارابي: "وتفهيم الشيء على ضربين، أحدهما أن يعقل ذاته، والثاني أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه. واتباع التصديق يكون بأحد طريقين. إما بطريق البرهان، وإما بطريق الإقناع.

ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية. كان العلم المشتمل على تلك التصديق بما خيل منها عن الطريق الإقناعية، وكان المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. وإن علمت فإن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل المعلومات تسمية القدماء ملة ... وإذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الإقناعية سميت الملة ... فالملة محاكية للفلسفة عندهم ... وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا. وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع فإن الفلسفة تعطي ذات المبدأ وذوات المبادىء الثواني غير الجسمانية التي هي المبادىء القصوى معقولات. والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادىء الجسمانية وتحاكيه بنظائرها من المبادىء المدنية"[59].

وهكذا استطاع الفارابي أن يقدم للفكر الإنساني بناءا عقليا ومنطقيا للنبوة لم يسبقه إليه أحد. وإذا كان بعض الباحثين وأساتذة الفكر الفلسفي قد اعتبروا موقف الكندي من النبوة موقفا عقليا ممتازا، بينما مواقف غيره من الفلاسفة وهمية تعسفية، فحقيقة الأمر أن هذا الحكم قد جانبه الصواب. وما ذلك إلا لأن الكندي قد اتبع في مذهبه في النبوة الاتجاه الديني العقلاني الذي وضعه الإسلام وأقرته العقائد السماوية[60]. والفارابي قد سار على نفس المنهج وإن تميزت نظريته بالدقة والعمق والتحليل الفلسفي، فقد انتهى الفارابي إلى إثبات أن الوحي أمر ممكن ولا يخرج عن المبادىء العقلية المقررة. وبذلك أصبح اتصال الروحاني بالجسماني أمرا مقبولا، كما استطاع أن يرد على أباطيل منكري النبوة واعتراضاتهم واستخدم نفس أسلحتهم. ففسر الوحي والإلهام تفسيرا عقليا وعمد إلى التأويل في بعض الأحيان، لكن عذره أنه أراد الدفاع عن النظرية من جهة، وتثبيت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ثالثة.

خامسا: أثر النظرية فيمن جاء بعده

كان لآراء الفارابى فى النبوة أثرا كبيرا فى جمهور ومفكرى الإسلام، بل لقد امتد أثرها إلى النصارى واليهود فى القرون الوسطى كلها.

وقد اعتنقها ابن سينا واستوحى أكثر أصولها من أستاذه الفارابى وعرضها فى صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابى، حيث عرضها فى رسالة له بعنوان "فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم". وقد حاول فى نظريته أن يشتق بعض اتجاهات خاصة تتعلق بالنبى وواجباته وبالوحى ودلالاته. ولقد كان لمتانة النظرية الفارابية وسلامة تسلسلها المنطقى والعقلانى ما قاد الرئيس إلى الاكتفاء بتبنى تنظير أبى نصر ولم يجد ضرورة ملحة فى الإعادة والتكرار وخاصة فى الفصل الذى أورده فى آخر الإلهيات من الشفاء والنجاة[٦١].

أما د. مدكور فيؤكد هذا التأثير بقوله: "درس ابن سينا نظرية النبوة فى المبحث الأخير من "الإشارات" فجاءت درة العقد وإكليل الكتاب، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطانا فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها"[٦٢].

كذلك تأثر بها "إخوان الصفا" ولو اطلعنا على رسائلهم وجدنا إشارة من جانب واضعى هذه الرسائل إلى القوة المخيلة وأثرها فى المنامات والأحلام والإلهام والنبوة على النحو الذى نجده عند الفارابى، كما نجد الكثير من أوجه التشابه بين الصفات التى يصف بها الفارابى رئيس المدينة الفاضلة، وبين فكرة الإمام عند الشيعة. إذا أن إخوان الصفا يتصلون بالإسماعيلية من الشيعة، فكانت نظرية النبوة الفارابية هى الأساس الذى بنى عليه الإسماعيليون الكثير من تعاليمهم[٦٣].

ومما لا شك فيه أن تأثير هذه النظرية قد امتد إلى فلاسفة المغرب كابن باجة وابن طفيل، ورغم أنه لم يصل إلينا شيء من آثارهما فى هذا الموضوع، إلا أن نزعتهما الصوفية ورغبتهما الأكيدة فى التوفيق بين الدين والفلسفة تدفعنا إلى اعتقاد أنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها.

أما ابن رشد فقد عرض لها فى "تهافت التهافت" وهو يدافع عن النظرية ويرى أنها مقبولة لأنها من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم، وما دمنا نسلم أن الكمال الروحى لا يتم إلا باتصال العبد بربه، فلا غرابة فى أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال. غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وقفا على الفلاسفة والعلماء،

فإن عامة الناس لا يدركون كنهها، ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها. وجدير بنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم، ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء[٦٤].

كذلك امتد تأثير هذه النظرية إلى متكلمي الإسلام (معتزلة وأشاعرة). فالمعتزلة لم ينكروا النبوة، بل قالوا بضرورتها، وذهبوا تمشيا مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله سبحانه وتعالى لطفا بعباده ورأفة بهم[٦٥]. وقد حاول أبو على الجبائى "آخر شيوخ المعتزلة أن يوفق بين نظرية النبوة كما يعتنقها أهل السنة، والنظرية كما جاء الفلاسفة بعد الفارابى. فقال كما قال" عباد بن سليمان المعتزلى" من قبل. أن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة، واصطفاء الله لأنبيائه واختصاصه إياهم بالنبوة. وهو بهذا يلتقى مع الفلاسفة ويضيف إلى ذلك متفقا مع أهل السنة أن النبوة يجوز أيضا أن تكون أبتداءا[٦٦].

أما الأشاعرة فقد رأوا أن نظرية الفارابى فى النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحى المسلم به فى الكتاب والسنة. وقد كان الأشعرى من معاصرى الفارابى وعاش فى جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية، إلا أن الأشعرى مال إلى جانب أهل السنة وتحامل على نظرية النبوة الفارابية ولكنه لم يستطع أن يرد عليها ردا مقنعا أو ينقضها بشكل واضح. ورغم ذلك ورغم خصومته لها لم ينج من أثرها وقال بآراء تقترب منها كل القرب[٦٧].

وقد تميز موقف الغزالى (وهو من الأشاعرة) من هذه النظرية بالتناقض. فقد عارضها بشدة فى "تهافت الفلاسفة" مؤكدا أن النبى يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال، أو قوة متخيلة خاصة أو أى فرض يفترضه الفلاسفة[٦٨].

إلا أنه فى كتابه "المنقذ من الضلال" يقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلا ومقبولا عقلا. إذا يقول "وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجا من خاصية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إما صريحا وإما كسوة مثال يكشف عنه التعبير"[٦٩].

ولا شك أن هذا النص يحمل أفكار الفارابى الخاصة بالأحلام والرؤى والفيض والإشراق مما يؤكد تأثره بهذه النظرية.

فإذا ما انتقلنا إلى الفيلسوف اليهودى "موسى بن ميمون" أدركنا مدى استمساكه بنظرية النبوة الفارابية وعنايته بها. وقدساير المشاؤون (يقصد الفارابى

وابن سينا) في نظريتهم إذ يقول "ويرى المشاؤون أن النبوة تستلزم كمالا في الطبيعة الإنسانية، وسموا في المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية. فليس لكل شخص إذن أن يكون نبيا، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة". وهو ينحاز إلى القول بأن النبي إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين، ولا بد له من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال، وتفقه على الأمور المستقبلة كأنما هي أشياء محسوسة وملموسة. ومن هنا يتفاوت الأنبياء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم، فقوة المخيلة ذات أثر كبير في الكشف والإلهام وشرط لكل من يرقى إلى مرتبة النبوة. كذلك يشترط إلى جانب قوة المخيلة قوة عقلية عظيمة لأن المخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إنما لم يكن في معونتها قوى فكرية ممتازة(٧٠).

كما أن "ابن ميمون" تابع الفارابي في بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وما يوازيها من أصناف الناس فقال "إن هذا الفيض العقلي إذا كان فائضا على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان في المتخيلة في أصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل. فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعا – أعني الناطقة والمتخيلة كما بين الفلاسفة – وكانت المتخيلة على غاية. كمالها الجبلي. فإن هذا هو صنف الأنبياء. فإن كان الفيض على المتخيلة فقط ويكون تقصير الناطقة إما من أصل الجبلة أو لقلة الارتياض، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن وواضعوا النواميس"(٧١).

ولعلنا لاحظنا مدى تقاربه مع نظرية النبوة الفارابية، وإن كان يخالف الفارابي في اعتباره أن رؤساء المدن وواضعوا النواميس دون مرتبة الأنبياء والفلاسفة. وقد رأينا من قبل كيف ساوى بينهم الفارابي.

أما "البير الكبير" فقد أثرت فيه نظرية الفارابي من نواح كثيرة. فهو يحلل نظرية النبوة تحليلا "سيكولوجيا" يتفق فيه مع ما جاء به الفارابي حتى أنه كتب عدة أبحاث في النوم واليقظة حذا فيها حذو مفكري الإسلام خاصة الفارابي وابن سينا. ويبدو أنه اطلع على آراء الفارابي في النبوة فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية. أو كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون(٧٢).

ولم يقف أثر هذه النظرية على فلاسفة القرون الوسطى فحسب بل تعداه إلى المفكرين المحدثين شرقا وغربا حتى كتب لها الخلود كما كتب لصاحبها.

وهكذا ظهر نبوغ الفارابى فى مجال الألوهية كما ظهر من قبل فى مجال الطبيعة. ذلك المجال الذى حاول فيه أن يوفق بين مقتضيات العقل ومقتضيات النقل، وقد ظهر ذلك واضحا فى كل نظرية عرض لها وكل موضوع طرقه. فنظريته فى الواجب والممكن،وتحويله فكرة الله من علة غائية إلى علة فاعلة، وقوله بالفيض، ورأيه فى العقل الفعال كوسيلة للاتصال، ونظريته فى النبوة والوحى ... كل أولئك وكثير غيره إنما قصد به الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر.

وبذلك يكون الفارابى قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسفة الإسلامية كلها، وطبعها بطابعة بحيث قدر لها الانتشار فى سائر أرجاء العالم.

المصادر والمراجع

(*) – هو أحمد بن اسحق الراوندى لا يعرف بالدقة تاريخ مولده، ولا وفاته، ويغلب الظن أنه مات في أخريات القرن الثالث للهجرة. وهو من أصل يهودى نشأ فى راوند قرب أصبهان، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة وعده "المرتضى" بين طبقتهم الثامنة. إلا أنه خرج عليهم وخرج على الإسلام وتعاليمه وحمل عليه حملة عنيفة ولازم الملحدين وكتب كتبا كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله منها: "فضيحة المعتزلة، "وكتاب الدامغ" يعارض القرآن، وكتاب "الفرند" فى الطعن على النبى "ﷺ"، وكتاب "الزمردة" فى إنكار الرسل وإبطال رسالتهم. وهذا الكتاب الأخير من الأهمية بحيث أنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت مثارة فى ذلك العهد.

ويرجع الفضل فى اكتشافه والتعريف به إلى "كراوس" الذى اهتدى إليه فى مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة فى الهند، فترجمها إلى الألمانية ونشرها وعلق عليها فى "مجلة الرفستا الإيطالية ١٩٣٤". وإن كانت هذه المخطوطة لا تحوى الكتاب بالكامل وإنما فقرات منه تولى الإسماعيلية الرد عليها، وإظهار ما فيها من مغالطة (انظر. ابن خلكان: وفيات الأعيان. جـ١. ص٣٨ – ٣٩) Kraus, Rivista, 96 – 109, 110 –120. ضمن كتاب د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية.ج١. ص٨٠ – ٨١.

١– جوزيف فان أس: الفارابى وابن الراوندى. ص ٣٨٩ : ص٣٩٨ (ضمن الفارابى والحضارة).

٢– د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ الإلحاد فى الإسلام. ص٨٠، انظر أيضا د. حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية. جـ ٢. ص٣٢.

٣– المرجع السابق: ص٨٧.

(*)– هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الذى ولد سنة ٢٥٠هـ بالرى، حيث تعلم الرياضيات، والفلك والأدب والكيمياء، ثم أحرز شهر كبيرة فى مجال الدراسات الطبية حتى أنه عد أكبر طبيب فى الإسلام، بل فى القرون الوسطى على الإطلاق. وقد اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث وكان حريصا على أن يلقب بالفيلسوف. وإذا كان الرازى قد اشتغل بالفلسفة إلا أنه يفترق عن فلاسفة الإسلام فى نواح كثيرة أهمها أنه يبالغ على العكس منهم فى التعليق بالآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية، وينكر محاولة الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين. ويرى أن الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب. وقد كتب كتابين عدهما البيرونى بين الكفريات وهما: "مخاريق الأنبياء" و "نقض

الأديان". وقد صادف الكتاب الأول نجاحا لدى القرامطة، أما الثانى فقد وصلت بعض فقراته إلينا بطريق غير مباشر فى كتاب "أعلام النبوة" لأبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٣٠هـ، وهو من أكبر دعاة الإسماعيلية وكان معاصرا للرازى الطبيب، ودارت بينهما مناقشات حادة دونها أبو حاتم فى كتابه "أعلام النبوة". وعموما فهذا الكتاب يقفنا على الاعتراضات الرئيسية التى وجهها الرازى إلى النبوة وأثرها الاجتماعى وهى تقترب على الاعتراضات التى أثارها من قبل "ابن الراوندى" انظر: الرازى السيرة الفلسفة. نشرة كراوس سنة ١٩٣٥ فى Orientalia, P. 318 – 320. ضمن كتاب د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١ ص ٨٤ – ٨٦، لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى ص ١٣٠ (ضمن الفارابى والحضارة).

٤- رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى نقلا عن كتاب د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ الإلحاد فى الإسلام. ص ٢٠٢.

٥- المرجع السابق: ص ٢٠٤ – ٢٠٥.

٦- المرجع السابق: ص ٢٠٧.

٧- انظر الفصل الأول: الخاص بحياة الفارابى ص وانظر أيضا د. جعفر آل ياسين. فليسوفان رائدان: ص ١٣٤.

٨- د. توفيق الطويل: التنبوء بالغيب عند مفكرى الإسلام.ص١٤.

٩- د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٨٩، د. عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص٤٤٩، لويس جارديه. التوفيق بين الدين والفلسفة ص١٣٩(ضمن الفارابى والحضارة).

١٠- آراء أهل المدينة ص٧٧-٧٨، السياسة المدينة ص٦٩.

١١- آراء أهل المدينة: ص٧٩، د. عبد المجيد الغنوشى الأسس التشكوفية والعضوانية لفلسفة الفارابى ص١٠٢-١٠٣. (ضمن الفارابى والحضارة).

١٢- آراء أهل المدينة: ٨١-٨٢.

١٣- المرجع السابق: : ص ٨٤. وانظر ايضا الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٤٤٧ : ص ٤٤٨.

١٤- المرجع السابق: ص٨٤ – ٨٥.

١٥- تحصيل السعادة: ص ٨٨، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية: جـ٢. ص١٥٣. وانظر أيضا رسائل إخوان الصفا: المجلد الثالث. ص٤٩٣ – ص ٤٩٦.

١٦- فصوص الحكم: فص ٤٠. ص٤٠.

١٧- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية : ص ٢٧٩.

١٨- تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص١٥٩. تحقيق د. عبد الهادى أبو ريده

١٩- د. البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص٢١ وانظر أيضا:

Der Musterstat, ALFARABI, P. 57 –59.

٢٠- آراء أهل المدينة: ص ٧٦، د. توفيق الطويل. التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام: ص٧٧.

(*) - يرى الفارابى أن "الوهم" قوة نفسانية أكثر تجريدا للشيء المحسوس من الخيال من ناحية، والمتخيلة من ناحية أخرى، فالوهم يدرك من المحسوس ما لا يحس، ويعرفه "ابن سينا" بأنه القوة التى تدرك معانى جزئيه غير محسوسة، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس (عيون الحكمة ص ٣٨ – ٣٩). وأخذ ابن سينا بهذه القوة يعد مخالفا لأرسطو، لأن هذا الأخير لم يقبل بوجودها. فهى إذن ليست من ابتكار ابن سينا كما يقول "مونك" إذا سبقه إليها الفارابى.

Melange du philosophie Juive est Arabe, P. 364.

والفارابى لم يحدد عملا لهذه القوة، بينما حدد لها ابن سينا وظيفة تتلخص فى إدراك المعنى غير المحسوس، وهى ليست متميزة عن الخيال. ولذا فقد ذهب ابن رشد إلى إلغاء عمل هذه القوة قائلا أن عملها متضمن فى القوة المتخيلة بحيث لا يكون هناك أى مجال للقول بها وافتراض عمل لها بالتالى. (ابن رشد. الحس والمحسوس ص ٢١٠).

٢١- فصوص الحكم: فص ٣٧. ٣٩.

٢٢- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص٧٣، د. البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة: ص٢٦.

٢٣- آراء أهل المدينة: ص ٦٩، فصوص الحكم: فص ٣٦. ص٣٩.

٢٤- التعليقات: ص ١٤- ١٦.

٢٥- جواب مسائل: ص٦٣.

٢٦- آراء أهل المدينة: ص٧٤-٧٦.

٢٧- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص١٣٥، د. البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص٢٦.

٢٨- آراء أهل المدينة: ص٧٦.

٢٩- د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية: جـ١. ص٧٣ – ٧٤، الشهر ستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام. ص ٤٩٨.

٣٠- ص ٢٨٤، كذلك عقد الفارابى فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" فصلين متتاليين "فى سبب المنامات، وفى الوحى ورؤية الملك".

٣١- المرجع المذكور. ص٢٨٨ من رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. أبو ريدة.

٣٢- المرجع السابق: ص٢٨٨، ضمن رسائل الكندى الفلسفية.

٣٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٧٦، د. محمود زقزوق: تمهيد للفلسفة. جـ٣. ص١٥٠..

٣٤- د. علي عبد الواحد وافي: آراء أهل المدينة. ص١٢ من المقدمة. انظر أيضا آراء أهل المدينة : ص ٧٢ – ٧٣، د. عثمان نجاتي: الإدراك الحسى عند ابن سينا. ص٢١١.

٣٥- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص٩٥.

٣٦- فصوص الحكم. فص ٤٢. ص٤١.

٣٧- أحمد أمين: ظهر الإسلام. جـ٣. ص١٣٦ – ١٣٧، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام. ص ٥٧ – ٥٨.

٣٨- فصوص الحكم: فص ٢٩. ص٣٧ وانظر أيضا ابن خلدون: المقدمة ص٨.

٣٩- آراء أهل المدينة: ص٨٦.

٤٠- السيد رشيد رضا: الوحى المحمدى ص ٢٥، ابن خلدون: المقدمة ص٧٩، د.توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام. ص٢٧.

٤١- الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد. ص٨٥، مصطفى عبد الرازق: بين الدين والوحى والإسلام: ص٤٦ : ص٥٩ .وانظر أيضا. د. عاطف العراقى: محمد عبده – الإسلام دين العلم والمدنية ص٥٠.

٤٢- الفارابى: فصوص الحكم. فص ٤٦. ص٤٢، المعجم الفلسفى: ص٢١٣، ابن سينا: رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها. ص٦٦ ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات.

٤٣- فصوص الحكم: فص ٤٦. ص٤٢.

٤٤- مصطفى عبد الرزاق: الدين والوحى والإسلام ص ٥٦ – ٥٧، الإمام محمد عبده رسالة التوحيد: ص ٨٥.

٤٥- د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١ ص٩٦، الدعاوى القلبية ص١١.

٤٦- مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام. ص٥٧.

٤٧- السجستانى : كتاب إثبات النبوات ص١٥، الشهرستانى: نهاية الأقدام. ص٤٦٢، القاضى عبد الجبار: الجبار –المغنى. جـ٥. ص٩-١٣.

٤٨- د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: ص ٩٨، أحمد أمين: ظهر الإسلام. جـ٣. ص١٣٦ – ١٣٧.

٤٩- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص١٣٧.

٥٠- د. مدكور. في الفلسفة الإسلامية: جـ١. ص ٩٦.

٥١- إثبات المفارقات: ص٨.

٥٢- لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة ص ١٣٤ – ١٣٥. (ضمن الفارابي والحضارة).

53- Richard Walzer, Greek into Arabic, P. 211- 212.

٥٤- لويس جاردية: بين الدين والفلسفة. ص١٣٥.

٥٥- مجلة المورد العراقية: العدد الخاص بمهرجان الفارابي. المجلد الرابع. ١٩٧٥/٣م ص٣٨. وما بعدها.

٥٦- آراء أهل المدينة: ص٨٦.

٥٧- د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام. ص١٥٣.

٥٨- كتاب الملة: تحقيق د. محسن مهدى ص ٤٦ – ٤٧، كتاب الحروف: تحقيق د. محسن مهدى: ص١٥١ – ١٥٢.

٥٩- تحصيل السعادة: ص٤٠ –٤١، وانظر أيضا الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ص٧٩.

٦٠- د. أبو ريده: رسائل الكندى الفلسفية. ص٥٥ المقدمة، د. جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان: الكندى. ص٤٥ – ٤٦.

٦١- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص٢٠٨ (ومع ذلك فهناك من الباحثين من حاول أن يضعف من بيان هذا التأثير بقوله: أن ابن سينا لم يظهر حماسة شديدة في تبنيه للنظرية الفارابية، بحيث أدى ضعف هذه الحماسة إلى ترك الفيلسوف الحديث عن النبوة، لأنها ليست من أفكاره المشرقة. د. عابد الجابرى: نحن والتراث. ص ١٦٠)، انظر أيضا: د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص١٠١ – ١٠٣.

٦٢- د. مدكور في الفلسفة الإسلامية: جـ١. ص١٠٤.

٦٣- رسائل إخوان الصفا: جـ٣. ص٣٨٥، ٤٩٣، ص٤١٦ – ٤١٩.

٦٤- ابن رشد: تهافت التهافت. ص٧٤٧ : ٧٥٨.

٦٥- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ص١٦٥.

٦٦- الأشعرى: مقالات الإسلاميين. جـ٢. ص٤٤٨، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام: ص٦٤، د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام. ص١٥٤ – ١٥٦.

٦٧- د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص١٠٧، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام: ص٦٤.

٦٨- ص١٢٤ وانظر أيضا. ابن رشد: تهافت التهافت. ص٧٥٥ : ٧٥٧. وانظري أيضا: الاقتصاد في الاعتقاد. ص٨٨.

٦٩- المنقذ من الضلال: ص٣٣.

٧٠- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. جـ٢. ص٣٨٩ – ص٤٠٠.

٧١- المرجع السابق: ص٤٠٦.

72- Wulf (M), History Mediaevel Philosophy, II, P. 131.

وانظر أيضا د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص١١١.

نتائج البحث

بعد دراستنا لفلسفة الفارابى الطبيعية والإلهية، أستطيع أن أقول أن دراستنا لهذين الجانبين من فلسفته، والوقوف على آرائه فيهما لم يكن ميسورا دون التعمق فى فلسفته ككل، وفهم مرامى ألفاظه وعباراته، بل والتطرق إلى تصنيفه للعلوم للوقوف على مكانة العلم الطبيعي والعلم الإلهى من مذهبه الفلسفى،وكذلك معرفة موضوعها ومنهجها. ولعل ذلك ما دفعنى إلى أن أخصص الفصل الثانى لتناول منهج الفارابى موضحة خصائصه وسماته وخاصة فى الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية وقد توصلت منها إلى:

أولا: على الرغم من اهتمام الفارابى بالعقل واعتماده الطريق البرهانى ووثوقه به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم الطريق البرهانى العقلى أو المقدمات اليقينية التى تصل إلى مستوى البرهان فى كل قضاياه الطبيعية والميتافيزيقية، بل إن الفارابى وهو الحريص على التمييز بين الطريق الجدلى الكلامى، والطريق الفلسفى البرهانى قد وقع فيما كان يخشاه واستخدم مقدمات جدلية فى بعض قضاياه الطبيعية والإلهية.

ثانيا: اعتبر الفارابى أن العلم الطبيعى ليس سوى مرحلة نحو العلم الإلهى، ورغم تحديده لموضوع العلم الطبيعى ومنهجه، والعلم الإلهى ومنهجه من خلال تصنيفه للعلوم، إلا أنه فى نظريته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهى لم يتحرر من تلك النظرة الأرسطية التى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها الفلسفة الأولى.

وقد تبين لنا أن البحث عن الوجود المطلق ومبادئه التى يهتم بها العلم الإلهى لم تكن عند الفارابى بمعزل عن العلم الطبيعى بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة. فهو ينطلق من مقولات العالم الطبيعى وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التى تستند على مقولات هذا العالم. فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها يصل إلى تقرير نظرية السببية فى مجال الطبيعة، ثم يرتقى منها إلى ما لا يمكن أن يكون له من غيره سبب فى مجال الألوهية، وهو

ينتقل من المادة الأولى أو الهيولى إلى المحرك الأول أو المبدأ الأول.

وهكذا كانت الرؤية الروحانية الميتافيزيقية للفارابى من الاتساع حتى أنها شملت الفلسفة الطبيعية بأسرها، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الفارابى قد أزال الحواجز بين ما هو طبيعى وما هو ميتافيزيقى، وهو لا يخضع الميتافيزيقيا للطبيعة بل على العكس من ذلك فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعى بعدا ميتافيزيقيا، وبذلك تميز الفارابى عن أرسطو فى تحطيم الحواجز بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة . ولو كان الفارابى قد أدرك أن العلم الطبيعى لابد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو منها متعلقا فى ظاهرة بالأمور الإلهية لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعى، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى، ولكن فى ظل النظر إلى الفلسفة على أنها علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علما جزئيا يصبح من الضرورى بل من المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية. وهذا ما فعله الفارابى فى أكثر الموضوعات التى تناولها كمبادىء الموجودات الطبيعية (الصورة والمادة) وفكرة القوة والفعل، وعلل الموجودات، والحركة، والزمان، والمكان ...إلخ.

ثالثا: أن الفارابى قد اعتبر أن العلم النظرى أهم من العلم العملى وأفضل، لأنه يطلب لذاته ولأنه الواسطة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى. وهنا تبرز سيطرة الفكر المثالى والمرحلة الدينية الميتافيزيقية، حيث اعتبر العلم الذى يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الأسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التى موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظريـــة.

ولذلك نستطيع القول: بأن فكرة الأفضل والأشرف كانت تسيطر على منهج الفارابى فى مختلف القضايا التى عالجها، وعلى سبيل المثال عندما تناول مبادىء الموجودات الطبيعية أعطى الصورة أفضلية على المادة، كما أنه أعطى النفس أفضلية على الجسد، والعقول على مراتب الموجودات الأخرى، والعقل المستفاد على العقل الهيولانى ...إلخ.

رابعا: إن نظرة الفارابى فى تفسيره لمبادىء الجسم الطبيعى (أى الصورة والمادة) كانت نظرة كيفية لا كمية، فهى تعطينا وصفا لكنها لا تستطيع تقديم تفسير محدد ودقيق خاصة وأن الفارابى رغم متابعته لأرسطو فى القول بالمادة والصورة كمبدأين بالذات للموجودات الطبيعية، والعدم كمبدأ بالعرض، إلا أنه حين أعطى الصورة للموجودات الأولوية وفضلها على المادة قد ذهب مذهب أفلوطين مما أدى إلى اضطراب مذهبه فى المادة والصورة، وأفسد عليه بعض جوانب التطبيقات التى رتبها على القول بالمادة والصورة. كما أن اتجاهه إلى المجال الميتافيزيقى يستعير منه أحد المبادىء لتفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة هو اتجاه خاطىء، لأنه قد خلط بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الطبيعية الساكنة والمتحركة، وبين دراسة السبب أو المبدأ الفاعل الذى عن طريقه تتضح ماهية الجسم الطبيعى.

وهكذا اصطبغت نظريته فى مبادىء الموجودات الطبيعية بصبغة ميتافيزيقية حجبت عنه وعن دارسى فلسفته التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعليق الهيولى بالصورة.

خامسا: أن بحوث الفارابى فى السببية وإن دارت حول دراسة علل الموجودات وهى (المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية)، ومحاولة الكشف عن خصائص معينة لكل شىء من خلال بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى علاقة ضرورية يقينية أم أنها ليست كذلك، إلا أنه فى تناوله لموضوع السببية قد خلط بين مجالات مادية طبيعية، وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية.

ومما لا شك فيه أن تأكيده على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات قد قاده إلى نفى الاتفاق والمصادفة. فكل ما يحدث فى الكون يحدث وفقا لقانون العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، كما أن تركيزه على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء قد أداه إلى أن يبطل علم أحكام النجوم لأنه يقوم على أمور ظنية اتفاقية يتمثل فيها الجمع بين أمور ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط.

كما أنه انتقل من بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها فى ظواهر عالم الطبيعة إلى السبب الأول أو العلة الأولى الفاعلة والغائية. فهناك تلازم

حتمى ولزوم ضرورى بين الفعل والفاعل والانفعال، كلما كان فعل الفاعل مؤثرا فى المنفعل القابل للانفعال. وهذا القول يجعله يؤكد حتمية العلاقة السببية، وأن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شىء يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعى هو العلم بالأسباب أو علم. التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من الظواهر.

كذلك العلم الإلهى هو بحث فى السببية والتعليل وتبيان كيفية ارتباط الموجودات وظواهرها العارضة. إذ يرتقى صاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال إلى الواحد اللامتناهى، الكامل، الأول الذى ليس لوجوده سبب. وهو العلة الفاعلة والغائية. وبذلك خالف الفارابى أرسطو الذى اعتبر العلة القصوى غائية فقط، كما خالف الأشاعرة من المتكلمين الذين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

سادسا: إذا كانت الحركة هى المفتاح الرئيسى لفلسفة الفارابى الطبيعية وذلك من حيث أن الطبيعة هى مبدأ الحركة والتغير، وأن العلاقة بين المادة والصورة قائمة على الحركة (إذ أن تعشق الهيولى المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها أن تكون فى حالة حركية حتى تضاف إلى الهيولى).

كذلك العلاقة بين العلل الأربع قائمة على الحركة، كما أن الحركة هى أساس تقسيم العالم إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أى حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة للعناصر).

هذا بالإضافة إلى أن الحركة هى أصل الزمان وأساسه، وأن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكى توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالى فهو ليس موجودا.

فإننا يمكننا القول بأنها لم تقف عند حدود الفلسفة الطبيعية للفارابى فحسب، بل أنها تطرقت إلى مجالات ميتافيزيقية. فقد كانت أساس قول الفارابى بالفيض، وكذلك حركة العقول وانتقالها من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يتحرك ليتصل بالعقل الفعال ويتلقى منه الفيض

والإلهام، كما أن الحركة تعتبر جزءا أساسيا من مفهوم قدم العالم. إذ أن أحد أدلة الفارابى لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمحرك والمتحرك.

سابعا: أن الفارابى إذا كان قد انتهى متابعا فى ذلك أرسطو إلى أن الزمان لا متناهي نظرا لتعلقه بالحركة التى لا ابتداء لها ولا نهاية، وأن الزمان متصل لا يتركب من آنات، وكذلك الحركة لا تتركب من أجزاء لا تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى ما لانهاية). وأن الحركة ليست متصلة اتصالا مباشرا بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم فى المكان والزمان فى كل مكان، فالمكان أيضا متصل لأنه تتم فيه الحركة المتصلة، فإنما كان يقصد من ذلك الوصول إلى المحرك الأول. ولذلك فهو يقرر أن الحركة والزمان والمكان كل منهم حادث ولكن حدوثهم هو حدوث إبداع لا حدوث زمان، أى أن محدثهم يتقدمهم بالذات لا بالزمان.

ثامنا: أن الفارابى قد نسب حدوث الكون والفساد، وتنوع الموجودات فى عالم الطبيعة إلى تأثيرات العالم العلوى، كما أنه فى تقريره لنظريته فى الكون والفساد مثلا قد أضفى على العناصر الأولية "كالتراب والماء والهواء والنار" صفات كيفية نظرا لاستناده إلى فكرة القوة والفعل التى تقوم على جذور ميتافيزيقيـــــة.

ولا شك أن هذه الآراء قد فقدت قيمتها تماما إذا قسناها بالنظر إلى العصر الحديث الذى اهتم بالتفسير الكمــى.

ولكن رغم ذلك فإن رأى الفارابى فى الكون والفساد من جهة، والاستحالة من جهة أخرى يجعلنا نقول أن الفارابى يضع الاستحالة داخل الكون والفساد. ورغم تميزه كل حركة عن الأخرى، إلا أنه يرى أن هناك طابع ثابتة للعناصر الموجودة فى عالم الكون والفساد، وهناك أيضا تغيرات تعتريه نتيجة للاستحالة ولكنها لا تؤدى إلى نفى طبيعتها "وأن هذه الاسطقسات الطبيعية التى هى أصول الكون والفساد، قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، وأن الكائنة الفاسدة تحدث بأمزجة تقع فيها نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة مقومة".

تاسعا: أن الفارابي في تصوره لفكرة الألوهية رغم ظهور العنصر الإسلامي البارز عنده، إلا أنه قد تأثر بالفلسفة الأرسطية بوجه عام وبمقالة اللام من كتاب الميتافيزيقيا لأرسطو بوجه خاص، كما أنه ردد بعض عباراته مثل قول أرسطو "الواحد عقل يعقل ذاته". ولكن الفارابي لم يقف عند حدود مضمونها الذى جاءت به في الفلسفة الأرسطية. وكان من المنطقي أن يختلف تصوره لها بحكم مؤثرات إسلامية، فأضاف أن واجب الوجود بذاته عقل محض ومعقول محض، فإذا عقل واجب الوجود ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها. فالعلاقة بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة بسببه علاقة وثيقة فهو علة لها، والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول، وهو سبحانه يحيط بكل شيء علما، ولكن علمه للأشياء يكون على نحو كلي.

عاشرا: يعتبر الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين قدموا عددا من الأدلة على وجود الله تميز كل منها باستناده إلى فكرة غير التي استند إليها غيره من الأدلة. فمن أدلة يقوم أولها على ضرورة الوصول من الحركة إلى المحرك الأول، ويستند ثانيها إلى فكرة العناية والغائية، ويعتمد ثالثها على استحالة تسلسل العلل والمعلولات إلى ما لانهاية وهو دليل العلة التامة، إلى دليل ينظر في فكرة الوجود ذاتها ويستدل منها على وجود واجب الوجود وهو دليل الماهية والوجود، ودليل الممكن والواجب.

وإذا كانت بعض هذه الأدلة تمثل طريق الصعود، والأخرى تمثل طريق النزول، فإن الفارابي قد فضل طريق النزول واعتقد أنه أوثق وأشرف لأن معرفة الله بخصائصه وصفاته من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتي بهذا العالم المحسوس قد لا تؤدى إلى معرفة الماهيات أو الوجود إلى ماهيته عين هويته.

ولا شك أن هذه الأدلة جميعها كان له أثرها على المفكرين الذين عاشوا في المشرق والمغرب حيث أننا نجد أكثر هذه الأدلة قد ترددت عند بعض من جاء بعده من المفكرين.

حادى عشر: أن الفارابى فى تفسيره علاقة الله تعالى بالعالم ارتضى القول بالفيض، ووجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيدا عن الوحى أو مناقضا له. فالوحى يتحدث عن الخلق بمعنى تبعية المخلوق للخالق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضا وإن كان هذا الحل يرضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمـان.

من أجل ذلك عرض الفارابى مذهبه الفيضى بمستويين مختلفين: أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير المصطلح، وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيرا يرتبط بالعقيدة والوحى.

وفى الحقيقة أن نظرية الفيض وإن ساعدت على حل بعض المشاكل الفلسفية كمشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الشر وتبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية ...إلخ. فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل فى تقدير قيمتها، وقد تعرضت النظرية لهجوم عنيف من جانب الفلاسفة والمتكلمين نظرا لما ترتب عليها من نتائج كالقول بقدم العالم، وعدم عناية الله بالعالم، وعدم بعث الأجساد.

ثانى عشر: أثبت الفارابى أن الله تعالى مريد وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل. وقد أوجد الله العالم منذ الأزل وعن طريق الإبداع فالعالم قديما بالزمان محدثًا بالذات لأن العالم يستمد وجوبه ووجوده من الله، ولا يعنى هـذا أن الله فاعل مطبوع، لأن الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معـه دائمـــا.

ولا شك أن اعتماد الفارابى على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح كانت من أقوى الدوافع التى جعلته ينتهى إلى إثبات قدم العالم زمانا وحدوثه بالذات.

ثالث عشر: تعتبر نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى من جملة الإضافات التى أضافها بجهده الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد أصولها من

أرسطو، ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة بـه.

وقد اعتبر الفارابى أن تحقيق السعادة المنشودة لن يكون عـن طريق تطهير النفس. والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات. فبالعلم والعلم وحده يصبح العقل الهيولانـى الـذى حصلت فيه المعقولات عقلا بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلا مستفادا يشرق عليه العقل الفعال فيتحرر من المـادة وتتجلى لـه الحقائق العلوية ويتلقـى الفيـض والإلهـام.

ورغم أن الفارابى كان زاهدا متقشفا فـى حياته العملية، إلا أنـه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلا إلى الاتصال والمعرفـة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفكير ووضع منهجه فى الاتصـال وهـو يتلخص فـى: ممارسة النظر والانتقـال مـن درجـة إلى درجة ومـن منزلة إلى منزلة ابتداءا بعلـم العـدد، فالأجسام السـماوية، فالمبـادىء الطبيعية، فمبادىء الوجـود عامــة، فـالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعا.

والاتصـال الـذى يقـول بـه الفارابى لا يعنـى اتحاد نفـس الإنسـان بـالعقل الفعـال، ولا يعنـى حلـول اللاهـوت فـى الناسـوت كمـا يقـول بعـض المتصوفة. حقا إن العقل المستفاد قد اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه ولكن دون أن يفنى فيـه أو يتحـد بـه، وذلـك لأن العقـل المستفاد يظـل فـى وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفا عن العقل الفعال.

رابـع عشـر: أن معالجـة الفـارابى لموضـوع الاتصـال لا تخلـو مـن أبعـاد معرفيـة وميتافيزيقية وضحـت مـن إثبـات الفارابى وجـود جوهر غير جسمانى مفارق (وهو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، كمـا وضحت من نظريته فى مراتب العقول واعتقـاده أن معرفـة الماهيات ليس عـن طريـق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن تصور الكلى يكون صادرا عـن العقل الفعـال أكثر منه نتيجة لقـوة التجريـد الخاصــة بـالعقل الإنسـانى.

كمـا أن قولـه بالاتصـال يعتـبر نتيجــة منطقيــة لفلسـفته الفيضيــة والميتافيزيقية والطبيعية. فالفارابى فـى تقسيمه للعـالم إلى عـالم مـا فـوق فلـك

القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، قد بين أن لهذا العالم نظاما فلكيا أساسه أن كل سماء قوة روحية أو عقلا مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شئونها، وآخر هذه العقول هو "العقل العاشر" وهو نقطة الاتصال بين العالمين، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة والعناصر بمعاونة الأفلاك من جهة أخرى، فهو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ الجسم لقبولها فتحل فيه حلول الصورة فى المادة ولذلك سماه الفارابى "واهب الصور"، وذلك لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر من ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية، وإذا فكر فى ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التى يتألف منها العالم وتعاونه فى هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وهكذا كانت نظرية الاتصال عند الفارابى مزجا بين الميتافيزيقيا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة القصوى.

خامس عشر: كذلك كان الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بموضوع النبوة وبيان أهميتها كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء. وإذا عرفنا أنه لم يكن لفلاسفة اليونان نظرية فى النبوة يسترشد بها الفارابى أدركنا عمق هذه المحاولة وأهميتها لمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين.

وقد تمثلت دوافعه إلى ذلك فى رد شبهه منكرى النبوة كابن الراوندى وأبى بكر الرازى، ووضع قاعدة يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات، كما أنه أراد أن يقيم حكما يسود فيه العقل ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده دينيا وسياسيا واجتماعيا، فلم يجد شخصا تتوافر فيه كافة الخصال عن حاجة ضرورية فى المجتمع وبحيث لا تستقيم أمور الحياة إلا به. ومن هنا اعتبر الفارابى النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية.

وفى تناوله لمشكلة النبوة اعتمد الفارابى منهجا دينيا عقلانيا اندمج فيه الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع، كما أبرز دور المخيلة وقدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحى والإلهام من العالم الإلهى ليحل

مشكلة النبوة، ويقيم جسرا بين النبي والفيلسوف وبالتالي يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبي أو الفيلسوف في مجتمع فاضل لا يتغير يسود فيه العقل.

ورغم أن الفارابي قد فسر النبوة تفسيرا فلسفيا، إلا أنه لم يخرج كثيرا عما جاء به الشرع، وهو وإن لجأ إلى التأويل في بعض الأحيان إلا أن عذره أنه أراد الدفاع عن النبوة من جهة، وتثبيت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ثالثة.

سادس عشر: من خلال تناولنا لمشكلة النبوة عند الفارابي أمكننا رد بعض الاتهامات التي وجهت إليه. وذلك من واقع نصوصه وآرائه. من هذه الاتهامات: ذهاب بعض الباحثين إلى أنه فتح باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر حين جعل الإنسان ذا المخيلة القوية لديه القدرة على الاتصال بالعقل الفعال وتلقي للناس الوحي والإلهام منه.

وحقيقة الأمر أنه إذا كان الناس جميعا لديهم القدرة على الاتصال بالعقل الفعال، فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط ولا تتصف بالفعل والكمال إلا لأولئك الصفوة المختارة من بني البشر الذين ندعوهم بالأنبياء ممن حباهم الله بمخيلة قوية واختارهم لتلقي أوامره.

أما اتهام البعض الآخر له بأنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف، لأن الأول يصل عن طريق المخيلة في حين يصل الثاني عن طريق العقل، وأن الفارابي قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات المتخيلة. فحقيقة الأمر أن هذا الاتهام ليس له أساس من الصحة، إذ أنه حينما اعتقد أن معرفة الماهيات أو الكليات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنساني لها، بل بواسطة الفيض الإلهي اعتبر أن المخيلة والعقل سواء بسواء. فسواء كانت المعلومات مكتسبة عن طريق المخيلة أو عن طريق العقل فهي واحدة وعلى درجة واحدة مادام مصدرها واحد وهو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذي أخذت عنه. والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد، ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة الفلسفية والحقيقة النبوية هما على السواء ونتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان.

والنبى يتمتع بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف. فبينما النبى يستطيع الاتصال بالعقل الفعال واستلام الرسالة من الله تعالى، نجد الفيلسوف لديه القدرة على الاتصال فقط ويحمل دلالة فلسفية فقط، بينما يحمل النبى دلالة النبوة ودلالة الفلسفة معا. ومن هنا كان تأكيد الفارابى أكثر من مرة أن كل نبى فيلسوف، وليس كل فيلسوف نبى.

وهكذا ظهر نبوغ الفارابى فى مجال الإلهيات كما ظهر من قبل فى مجال الطبيعيات وما عرضنا له من نظريات إنما قصد به الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة، وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر. وبذلك يكون الفارابى قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسفة الإسلامية كلها، وطبعها بطابعه بحيث قدر لها الانتشار فى سائر أرجاء العالم.

تلك كانت أهم النتائج التى توصلنا إليها فى كتابنا عن الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى". وكل ما نرجوه أن نكون قد وفقنا. وأن تكون هذه المحاولة المتواضعة. قد أضافت شيئا جديدا إلى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية.

مصادر ومراجع البحث

أولا: مؤلفات الفارابى فى الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية:

يرجع في ذلك إلى الفصل الأول من ص إلى ص

ثانيا : المصادر والمراجع باللغة العربية:

أ- المراجع والمصادر :

١- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. فى ثلاث أجزاء. دار الفكر. بيروت. ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م.

٢- ابن الأثير : (أبو الحسن على بن أبى الكرم الشيبانى): الكامل فى التاريخ. جـ٨. دار صادر، ودار بيروت ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٣- ابن العبرى ((غريغوريوس): أبو الفرج بن هارون الطيب المالطى. تاريخ مختصر الدول. دار المشرق. بيروت. طبعة الأب أنطون صالحانى اليسوعى ١٨٩٠م.

٤- ابن العماد: شذارات الذهب فى أخبار من ذهب. نشر مكتبة القدس القاهرة.

٥- ابن القفطى (جمال الدين أبو الحسن على القاضى الأشرف): أخبار العلماء بأخبار الحكماء. مطبعة السعادة. القاهرة ١٣٢٦هـ

٦- ابن النديم: الفهرست. مصر ١٣٤٨هـ.

٧- ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ): رسالة الاتصال. تحقيق د. أحمد فؤاد ألأهوانى. نشرت مع كتاب تلخيص كتاب النفس - ط١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.

٨- ـــــــــــ : تدبر المتوحد. تحقيق د. ماجد فخرى. بيروت ١٩٦٨م.

٩- ـــــــــــ: كتاب النفس. تحقيق محمد صغير المعصومى. المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٦٠م.

١٠- ابن حزم : (أبو محمد على بن أحمد): الفصل فى الملل والأهواء والنحل. ط١ المطبعة الأدبية. القاهرة ١٣٢١هـ.

١١- ابن حوقل: صورة الأرض. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت.

١٢- ابن خلدون: المقدمة. تحقيق د. على عبد الواحد وافى. جـ٣، ٤. ط١ لجنة البيان العربى ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.

١٣- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

١٤- ابن رشد (أبو الوليد): تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. ط٣. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٨م.

١٥- ـــــــــــ: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق الأب موريس بويج. فى ثلاث مجلدات. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٣٨م – ١٩٥٣م.

١٦- ـــــــــــ: تلخيص ما بعد الطبيعة. تحقيق د. عثمان أمين. مكتبة مصطفى البابى الحلبى. القاهرة ١٩٥٨م.

١٧- ـــــــــــ: تلخيص كتاب النفس: تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ط١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.

١٨- ـــــــــــ: تلخيص كتاب الحس والمحسوس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. ضمن كتاب النفس لأرسطو طاليس، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٤م.

١٩- ـــــــــــ: رسالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم. ونشرها د. أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.

٢٠- ـــــــــــ: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة. تحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥م.

٢١- ـــــــــــ: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. بيروت ١٩٦١م.

٢٢- ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله): الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعى والقسم الإلهى) دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٧م.

٢٣- ـــــــــــ: النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

٢٤- ــــــــــــــ : عيون الحكمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠م.

٢٥- ــــــــــــــ : الشفاء: الطبيعيات والإلهيات. تحقيق الأب جورج قنواتى، وسعيد زايد. مراجعة د. إبراهيم مدكور - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٦٠م.

٢٦- ــــــــــــــ : رسالة فى القوى النفسانية نشرها د. أحمد فؤاد الأهوانى ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م ضمن مجموعة رسائل لابن سينا. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.

٢٧- ــــــــــــــ : رسالة الحدود. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.

٢٨- ــــــــــــــ : رسالة فى الأجرام العلوية. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.

٢٩- ــــــــــــــ : رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.

٣٠- ــــــــــــــ : رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.

٣١- ابن صاعد الأندلسى : طبقات الأمم. تحقيق الأب لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية بيروت. ١٩١٢م.

٣٢- ابن طفيل (أبو بكر): حى بن يقظان - تحقيق د. أحمد أمين. دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٩م.

٣٣- ابن طلموس (أبو الحجاج يوسف بن محمد): المدخل لصناعة المنطق. تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس السرقسطى. جـ١. مدريد ١٩١٦م.

٣٤- ابن كنون (عبد الله): نظرة فى منجد الآداب والعلوم. مصر ١٩٧٣م.

٣٥- ابن ميمون (موسى) : دلالة الحائرين. ثلاثة أجزاء عرضها المؤلف فى أصولها العربية والعبرية وترجم النصوص التى أوردها المؤلف

بنصها العبرى إلى العربية وقدم لهم حسين آثاى. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة.

٣٦- أبو البركات (هبة الله على بن ملك البغدادى): المعتبر فى الحكمة جـ٢، جـ٣، ط١. حيدر آباد. الدكن. ١٣٥٨هـ.

٣٧- أبو البقاء: الكليات. طبعة بولاق. القاهرة ١٢٥٣هـ.

٣٨- أبو ريده (د. محمد عبد الهادى): نصوص فلسفية عربية. النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٥م.

٣٩- أبو ريده: التعليق على مادة "زمان". دائرة المعارف الإسلامية- الترجمة العربية. مجلد١٠.

٤٠- أبو ريان: (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو طاليس ط٢. دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧م.

٤١- ـــــــــــ : منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ضمن "المشكاة" دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥م.

٤٢- ـــــــــــ :أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ط١. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٧م.

٤٣- إخوان الصفا: الرسائل فى أربعة مجلدات. تحقيق سليم البستانى دار صادر بيروت ١٩٥٧م.

٤٤- أرسطو طاليس : الكون والفساد. ترجمة أحمد لطفى السيد، ١٩٣٢م.

٤٥- أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجم جزء منه أحمد لطفى السيد مع مقدمة بارتلمى سانتهلر - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٥م.

٤٦- ـــــــــــ :الطبيعة. ترجمة د. عبد الرحمن بدوى فى مجلدين. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٥م.

٤٧- ـــــــــــ :فى السماء والآثار العلوية. ترجمة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى. مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م.

٤٨- ـــــــــــ :الميتافيزيقيا (مقالة اللام). ترجمة د. أبو العلا عفيفى. بمجلة كلية الآداب. جامعة القاهرة. مجلد ٥ جـ١ مايو ١٩٣٧م.

٤٩- ـــــــــــ :كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة لطفي السيد. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٥٠- ـــــــــــ :كتاب النفس. ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى. ط١. دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨م.

٥١- أفلاطـــون: الجمهورية.ترجمة د. فؤاد زكريا - راجعه على الأصل اليونانى محمد سليم سالم - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - دار الكتاب العربى ١٩٦٨م.

٥٢- ـــــــــــ :الأصول الأفلاطونية (فيدون). جـ١ ترجمة وتحقيق د. نجيب بلدى، د. على سامى النشار، عباس الشربينى - دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.

٥٣- ـــــــــــ :المأدبة (فلسفة الحب) ترجمة وليم الميرى. دار المعارف. مصر ١٩٧٠.

٥٤- ـــــــــــ :فيدروس. ترجمة د. أميرة مطر.

٥٥- أفلوطين: (التاسوعة الرابعة) ترجمة د. فؤاد زكريا - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.

٥٦- أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس - نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه أفلوطين عند العرب - ط٢. دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٦م.

٥٧- الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - ط١، ١٩٥٠م جـ١، جـ٢.

٥٨- الأكوع (القاضى) : الفارابى. ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية بغداد ١٩٧٥م.

٥٩- الألوسى (د. حسام الدين): الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت. ط١ - ١٩٨٠م.

٦٠- ـــــــــــ :دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط١ - ١٩٨٠م.

٦١- ـــــــــ :حوار بين الفلاسفة والمتكلمين- دار الشئون الثقافية العامة - بغداد ط٢. ١٩٨٦م.

٦٢- ـــــــــ : فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه - دار الطليعة بيروت ١٩٨٤م.

٦٣- الأهوانى: (د. أحمد فؤاد): ابن سينا - القاهرة - دار المعارف١٩٥٨م.

٦٤- ـــــــــ : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - القاهرة - ١٩٤٥م.

٦٥- الايجى : (عضد الدين): المواقف (ثمانية أجزاء) ط١ - مطبعة السعادة ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م.

٦٦- البغدادى (عبد اللطيف): الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر - مطبعة وادى النيل بمصر ١٢٨٦هـ.

٦٧- ـــــــــ : (عبد القاهر بن طاهر): الفرق بين الفرق - منشورات دار الآفاق الجديدة - ط١ - بيروت ١٩٧٢م.

٦٨- البغدادى (عبد القاهر بن طاهر): أصول الدين - استنابول - ١٩٢٨م.

٦٩- البيرونى (أبو الريحان) : كتاب الآثار الباقية - طبعة ليبزك ١٩٢٣م.

٧٠- البيهقى (ظهير الدين) : تتمه صوان الحكمة - لا هور ١٣٥١هـ / ١٩٣٥م.

٧١- البهى (د. محمد) : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى - مكتبة وهبة - القاهرة - ط٣ - ١٩٦٢م.

٧٢- ـــــــــ : (د. محمد) : الفارابى الموفق الشارح. ضمن الذكرى الألفية لوفاة الفارابى. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٧٣- التفتازانى (د. أبو الوفا الغنيمى): مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للنشر بالقاهرة ١٩٧٤م.

٧٤- ـــــــــ : (د. أبو الوفا الغنيمى): ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبنانى - ط١ - ١٩٧٣م.

٧٥- ـــــــــ : (د. أبو الوفا الغنيمى): علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الرائد العربى - القاهرة ١٩٦٦م.

٧٦- ـــــــــ : (د. أبو الوفا الغنيمى): الإنسان والكون فى الإسلام - دار الثقافة الحديثة - القاهرة.

٧٧- التكريتي (د. ناجي) : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ط٢ - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٢م.

٧٨- التوحيدي (أبو حيان) : المقابسات - تحقيق محمد توفيق حسن. بغداد ١٩٧٠م.

٧٩- الجابري (على حسين حسن): قراءة معاصره لمدينة الفارابي الفاضلة. مجلة زانكو العلمية- مطبعة جامعة السليمانية ١٩٧٧م.

٨٠- الجابري (د. محمد عابد): مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية - ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م.

٨١- ــــــ : (د. محمد عابد) نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي بيروت ١٩٨٠م.

٨٢- الجر (خليل)، الفاخوري (حنا): تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف بيروت - جـ١ - ١٩٥٧م - جـ٢- ١٩٥٨م.

٨٣- الجرجاني (أبو الحسن على بن محمد بن على): التعريفات - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد.

٨٤- الحبابي (محمد عزيز) : من تاريخ الفارابي إلى تأريخيته - ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

٨٥- الحمارنة (د. صالح . خ) : كتاب إحصاء العلوم للفارابي والمنهج العلمي ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

٨٦- الدسوقي (عمر) : إخوان الصفا - مكتبة نهضة مصر ١٩٤٧م.

٨٧- الدومييلي : العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي - ترجمة د. عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى - ط١ - ١٩٦٢م.

٨٨- الرازي (فخر الدين) : المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات جـ١، جـ٢ مكتبة الأسدي بطهران ١٩٦٦م.

٨٩- الرافعي (مصطفى صادق): إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - ط٩ - دار الكتاب العربي ١٩٧٣م.

٩٠- السامر (د. فيصل): الدولة الحمدانية فى الموصل وحلب - بغداد ١٩٧٠م.

٩١- السجستانى (أبو يعقوب): إثبات النبوات - تحقيق عارف تامر - دار المشرق - بيروت - ١٩٦٦م.

٩٢- الشهر ستانى (محمد عبد الكريم) : الملل والنحل - نشره محمد سيد كيلانى طبعة القاهرة - مصطفى الحلبى ١٩٦١م.

٩٣- ـــــــ (محمد عبد الكريم): نهاية الأقدام فى علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - اكسفورد - لندن ١٩٣١م.

٩٤- الصفدى (صلاح الدين): الوافى بالوفيات - فيسبادن - ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

٩٥- الطالبى (عمار) : كلام أبى نصر فى تفسير كتاب المدخل ضمن نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م.

٩٦- الطوسى (علاء الدين): تهافت الفلاسفة - ط٢ - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٣م.

٩٧- الطويل (د. توفيق) قصة النزاع بين الدين والفلسفة - ط٢ - مكتبة دار مصر للطباعة ١٩٤٧م.

٩٨- ـــــــ (د. توفيق): التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام - دار إحياء الكتب العربية - ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م.

٩٩- العبد (د. عبد اللطيف) : تأملات فى الفكر الإسلامى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢م.

١٠٠- العبيدى (د. حسن محيد): نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا - ط١ - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٧م.

١٠١- العراقى (د. محمد عاطف): النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨م.

١٠٢- ـــــــ : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١م.

١٠٣- ـــــــ : ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٥م.

١٠٤- ـــــــ : مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة - ١٩٧٦م.

١٠٥- ـــــــ : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة ط١ - ١٩٧٥م.

١٠٦-ــــــــــــ : الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل - دار المعارف القاهرة - ط١. ١٩٧٩م.

١٠٧-ــــــــــــ : الشيخ محمد عبده (الإسلام دين العلم والمدنية) سينا للنشر.

١٠٨-ــــــــــــ : أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى - (ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه لروح د. عثمان أمين) دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩م.

١٠٩-ــــــــــــ : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - ط٣ - دار المعارف - ١٩٨٤م.

١١٠-العقاد (عباس محمود) : الله (كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية)، دار المعارف بمصر - ١٩٤٧م.

١١١-العلوجي (السيد عبد الحميد) : الفارابى فى العراق - (عرض ببليوجرافى) ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١١٢-الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين - طبعة عثمان خليفة - أربعة مجلدات - القاهرة - ١٩٣٣م.

١١٣-ــــــــــــ (أبو حامد): الاقتصاد فى الاعتقاد - أنقرة - ١٩٦٢م.

١١٤-ــــــــــــ(أبو حامد): تهافت الفلاسفة - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر.

١١٥-ــــــــــــ(أبو حامد): المنقذ من الضلال - دمشق. ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.

١١٦-ــــــــــــ(أبو حامد): مقاصد الفلاسفة - نشرة محيى الدين الكردى - المطبعة المحمودية - القاهرة - ١٩٣٦م.

١١٧-ــــــــــــ(أبو حامد): معارج القدس فى معرفة أحوال النفس. مطبعة السعادة محى الدين الكردى. القاهرة ١٩٢٧م.

١١٨-ــــــــــــ(أبو حامد): الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. مهرجان الغزالى دمشق، ١٩٦١م، القاهرة ١٩٦٢م.

١١٩-الغنوشى (عبد المجيد) : الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابى السياسية والاجتماعية - ضمن كتاب (الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد. ١٩٧٥م.

١٢٠-الكندى (أبو يعقوب) : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى طبع مع مجموعة رسائل بعنوان: رسائل الكندى الفلسفية - تحقيق د. عبد الهادى أبو ريده - دار الفكر - ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

١٢١-ـــــــ (أبو يعقوب): رسالة فى علة الكون والفساد - طبعت ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية

١٢٢-ـــــــ (أبو يعقوب): رسالة فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٣-ـــــــ (أبو يعقوب): رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة من الكون (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٤- ـــــــ (أبو يعقوب): رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٥- ـــــــ (أبو يعقوب): رسالة فى العقل (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٦- ـــــــ (أبو يعقوب): رسالة فى ماهية النوم والرؤيا (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٧- المراق (عبد الكريم) : الإلهيات عند الفارابى - ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٢٨- الموسوى (موسى): من الكندى إلى ابن رشد - بيروت - ١٩٨٢م.

١٢٩- النشار (د. على سامى) : قراءات فى الفلسفة - القاهرة، ١٩٦٧م.

١٣٠-ـــــــ (د. على سامى): نظرية جديدة فى المنحى الشخصى لحياة الفارابى وفكره - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٣١-النشار (د. مصطفى حسن) : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والعربية - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٤م.

١٣٢- ـــــــ (د. مصطفى حسن):نظرية المعرفة عند أرسطو - دار المعارف ١٩٨٥م.

١٣٣-الهاشم (جوزيف) : الفارابى - بيروت - ١٩٦٠م.

١٣٤- آل ياسين (جعفر) : فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى - بيروت - دار الأندلس ط٢ - ١٩٨٣م.
١٣٥- ــــــــــــ : فيلسوف عالم (دراسة تحليلة لحياة ابن سينا وفكره الفلسفى) دار الأندلس - بيروت - ط١ - ١٩٨٤م.
١٣٦- ــــــــــــ: الينابيع الأولى للفكر العربى فى فلسفة الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية)- بغداد - ١٩٧٥.
١٣٧- أمين (أحمد) : ظهر الإسلام (أربعة أجزاء) - دار الكتاب العربى - بيروت - ط٥- ١٩٦٩م.
١٣٨- أمين (د. عثمان) : نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٦م.
١٣٩- ــــــــــــ: شخصيات ومذاهب فلسفية - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥م.
١٤٠- أوليرى (ديلاسى) : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ - ترجمة تمام حسان - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.
١٤١- آيتاى (د. حسين): نظرية الخلق عند الفارابى (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥م.
١٤٢- بدوى (د. عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين - جـ١، جـ٢ - بيروت - دار العلم للملايين - ١٩٧١م.
١٤٣- ــــــــــــ: أرسطو عند العرب - النهضة المصرية - ط٣ القاهرة ١٩٥٣م.
١٤٤- ــــــــــــ: أفلاطون فى الإسلام - نصوص قدم لها وعلق عليها - دار الأندلس - بيروت - ط٣، ١٩٨٣م.
١٤٥- ــــــــــــ: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام - القاهرة ١٩٤٥م.
١٤٦- ــــــــــــ: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - محاضرات لبعض المستشرقين - قام بترجمتها د. عبد الرحمن بدوى عام ١٩٤٦م. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.
١٤٧- بينس : مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦م.

١٤٨- جانوف (قاسم) : حول أسلوب التفكير عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد ١٩٧٥م.

١٤٩- جيجن (أدولف): المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية - ترجمة د. عزت قرنى - دار النهضة المصرية - ١٩٦٧م.

١٥٠- حلمى (د. مصطفى) : الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى - القاهرة، ١٩٦٠م.

١٥١- حلمى (د. مصطفى) : الحياة الروحية فى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٤م.

١٥٢- حنفى (د. حسن) : دراسات إسلامية - مكتبة الأنجلو المصرية.

١٥٣- خليلى (خليل الله): فاراب - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٥٤- دنيا (د. سليمان): الحقيقة فى نظر الغزالى - دار المعارف - ط٣ - ١٩٧١م.

١٥٥- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط٤ - القاهرة - ١٩٥٧م.

١٥٦- دى بور: مادة زمان - بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مجلد ١٠ العدد العاشر (وقد علق على هذه المادة بالإضافة إلى ترجمتها د. محمد عبد الهادى أبو ريده.

١٥٧- دى بور : مادة (آنية) - بدائرة المعارف الإسلامية مجلد (٣) - عدد (٢) الترجمة العربية.

١٥٨- دى فو (كارا) : مادة (الفارابى) بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد٢. عدد ٩ - الترجمة العربية.

١٥٩- ديورانت (وول) : قصة الحضارة (حياة اليونان) - جـ٢، جـ٣ الترجمة العربية لمحمد بدران - القاهرة - ١٩٥٤م لجنة التأليف والترجمة والنشر.

١٦٠- رسل (برتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة د. زكى نجيب محمود القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القسم الأول. ١٩٥٤م.

١٦١- ريشنباخ (هانز) : نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا دار الكتاب العربى للطباعة والنشر - ١٩٦٨م.

١٦٢- زاده (خواجة) : تهافت الفلاسفة - المطبعة الإعلامية بمصر - ١٣٠٣هـ.

١٦٣- زاده (طاش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة - مصر ١٩٦٨م.

١٦٤- زايد (سعيد): الفارابى (نوابغ الفكر العربى) - دار المعارف القاهرة.

١٦٥- زقزوق (د. محمود حمدى): تمهيد للفلسفة - ط٣ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦م.

١٦٦- زيادة (د. معن) : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. دار اقرأ. بيروت. لبنان. ط١ - ١٩٨٥م.

١٦٧- ـــــــــــ: شرح ابن باجة للسماع الطبيعى لأرسطو - دار الفكر. بيروت - لبنان - ط١ - ١٩٧٨م.

١٦٨- سارتون (جورج) : تاريخ العلم (جـ١، جـ٢، جـ٣) الترجمة العربية بإشراف د. إبراهيم مدكور - القاهرة - دار المعارف (١٩٥٧م - ١٩٦١م).

١٦٩- ستيس (وولتر) : تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٦٤م.

١٧٠- سعادة (رضا): مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨١م.

١٧١- شاهين (د. عثمان عيسى): المنهج عند الفارابى (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥م.

١٧٢- صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام (دراسة فلسفية فى أصول الدير ط٢ - دار الكتب الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٦م.

١٧٣- صليبا (د. جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا. دار الأندلس - بيروت ط٣ - ١٩٨٣م.

١٧٤- طوقان (قدرى حافظ): الخالدون العرب - طبعة القدس.

١٧٥- عبد الحميد (د. عرفان) : الفلسفة فى الإسلام . دراسة ونقد. دار التربية للطباعة والنشر. بغداد.

١٧٦- عبد الجبار (القاضي أبي الحسن): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ١٥. (التنبؤ والمعجزات) تحقيق محمود الخضيرى. الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

١٧٧- عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : فيلسوف العرب والمعلم الثانى. دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥م.

١٧٨- ـــــــــ: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤م.

١٧٩- ـــــــــ: الدين والوحى والإسلام. دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٤م.

١٨٠- عبده (الإمام محمد) : رسالة التوحيد. مكتبة ومطبعة محمد على صبيح القاهرة - ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

١٨١- عبد القادر (د. محمد أحمد): العلم الإلهى وآثاره فى الفكر والواقع - دار الكتب الجامعية ١٩٨٥م.

١٨٢- عريبى (د. محمد ياسين) : الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره فى فلسفة الطبيعة (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م).

١٨٣- غالب (د. مصطفى) : أفلوطين (الموسوعة الفلسفية)، ومنشورات دار مكتبة الهلال. بيروت. ط١ - ١٩٨١م.

١٨٤- ـــــــــ: الفارابى (الموسوعة الفلسفية) منشورات دار مكتبة الهلال - بيروت - ط٣ - ١٩٨١م.

١٨٥- غرديه (لويس)، د. جورج قنواتى - فلسفة الفكر الدينى. ترجمة صبحى الصالح، د. فريد جبر - دار العلم للملايين ١٩٦٧م.

١٨٦- ـــــــــ: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

١٨٧- غفوروف (بابا جان): الفارابى فيلسوف عظيم وإنسان عظيم (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد ١٩٧٥م.

١٨٨- فالزر (ريتشارد): الفلسفة الإسلامية ومركزها فى التفكير الإنسانى. ترجمة محمد توفيق حسين. بيروت ١٩٥٨م.

١٨٩- فال (جان): طريق الفيلسوف. ترجمة د. احمد حمدى محمود. القاهرة، ١٩٦٧.

١٩٠- فان أس (جوزيف): الفارابى وابن الراوندى. (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية). بغداد ١٩٧٥م.

١٩١- فخرى (د. ماجد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية - الدار المتحدة للنشر بيروت ١٩٧٤م.

١٩٢- ــــــــــ: أثر الفارابى فى الفلسفة الأندلسية. ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية. بغداد ١٩٧٥م.

١٩٣- ــــــــــ: ابن رشد فيلسوف قرطبة. المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠م.

١٩٤- ــــــــــ: الفكر الأخلاقى العربى. الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٧٠م.

١٩٥- فلو طرخس: الآراء التى ترضى بها الفلاسفة. ترجمة قسطا ابن لوقا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب النفس لأرسطو. القاهرة مكتبة النهضة ١٩٥٤م.

١٩٦- فوربس (ر.ج) : تاريخ العلم والتكنولوجيا. ترجمة د. أسامة الخولى. مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م.

١٩٧- قاسم (د. محمود) : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. القاهرة ١٩٤٩م.

١٩٨- قسوم (د. عبد الرازق): مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد. المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ١٩٨٦م.

١٩٩- قمير (يوحنا) : ابن رشد والغزالى (التهافتان) دار المشرق بيروت.

٢٠٠- قنواتى (د. الأب جورج) : الفارابى فى الفكر اللاتينى. ضمن الذكرى الألفية لوفاة الفارابى - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٠١- ــــــــــ: مؤلفات ابن سينا. القاهرة - دار المعارف ١٩٥٢م.

٢٠٢- كرم (يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف. القاهرة ١٩٥٩م.

٢٠٣- ــــــــــ: تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة ١٩٤٦م.

٢٠٤- كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروه وحسن قبيس. بيروت ١٩٦٦م.

٢٠٥- كولنج وود : فكرة الطبيعة.ترجمة د. أحمد حمدى. مراجعة د. توفيق الطويل مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٧م.

٢٠٦- لفجوى (آرثر) سلسلة الوجود الكبرى (محاضرات فى تاريخ الفلسفة). ترجمة د. ماجد فخرى. دار الكتاب العربى ١٩٤٦م.

٢٠٧- ما يرز (يوجين .أ): الفكر العربى والعالم الغربى. ترجمة كاظم سعد الدين. دار الشئون الثقافة العامة بغداد. ط١ - ١٩٨٦م.

٢٠٨- ماير هوف (ماكس): من الإسكندرية إلى بغداد. الترجمة العربية فى كتاب د. عبد الرحمن بدوى. التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. القاهرة ١٩٤٦م.

٢٠٩- ماكوفيلكسى (آ. أ.و) : الفارابى بين مناطقة عصره - ترجمة د. جليل كمال الدين عن اللغة الروسية - العدد (٤) مجلة المورد - ١٩٧٥م.

٢١٠- مبارك (محمد) : نظرات فى التراث. دار الشئون الثقافية العامة. بغداد ١٩٧٦م.

٢١١- محفوظ (د. حسين على): العناصر العربية فى حياة الفارابى وثقافته ونتائجه (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢١٢-ـــــــــ: الفارابى فى المراجع العربية. دار الحرية للطباعة. بغداد ١٩٧٥م.

٢١٣-ـــــــــ:د. جعفر آل ياسين. مؤلفات الفارابى. بغداد ١٩٧٥م.

٢١٤- محمود (د. عبد الحليم): التفكير الفلسفى فى الإسلام. القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية.

٢١٥- محمود (د. عبد الحليم): التصوف عند ابن سينا. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.

٢١٦- محمود (عباس) : الفارابى. سلسلة أعلام الإسلام. القاهرة ١٩٤٤م.

٢١٧- مدكور (د. إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه جـ١، جـ٢. دار المعارف ط٣.

٢١٨- مرحبا (د. عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات. بيروت. ط٣ - ١٩٨٣م.

٢١٩- مروه (د. حسين): النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية جـ١، جـ٢. دار الفارابى بيروت. ط٥ - ١٩٨٥م.

٢٢٠- معروف (د. ناجى): الفارابى عربى الموطن والمربى. (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢٢١- مهدوى (يحيى) : فهرست مصنفات ابن سينا. طهران ١٣٣٣هـ.

٢٢٢- مهدى (د. محسن) : الألفاظ المستعملة فى المنطق. بيروت ١٩٦٨م.

٢٢٣- ــــــــــ: التعاليم والتجربة فى التنجيم والموسيقى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية)، بغداد ١٩٧٥م.

٢٢٤- موسى (محمد يوسف): القرآن والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط٣ - ١٩٥٨م.

٢٢٥- نظيف (مصطفى) : آراء الفلاسفة الإسلاميين فى الحركة ومساهمتهم فى التمهيد إلى بعض معانى علم الديناميكا الحديث - مقالة بالعدد الثانى من مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم.

٢٢٦- نلينو (كارل) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى روما ١٩١١م.

٢٢٧- وافى (د. على عبد الواحد) : المدينة الفاضلة للفارابى. عكاظ ١٩٨٤م.

٢٢٨- ياقوت (الحموى الرومى البغدادى): معجم البلدان. طبعة جوتنجن ١٨٦٩م.

ب - الموسوعات ودوائر المعارف والمجلات:

١- دائرة المعارف الإسلامية – نقلها إلى العربية ثابت الغندى، الشنتناوى وخورشيد ويونس. مجلد(١)، مجلد (١٠) – ١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م.

٢- دائرة معارف القرن الرابع عشر – العشرين. محمد فريد وجدى. مجلد (٧) ط٢ – مصر ١٣٤٢هـ / ١٩٢٤م.

٣- الموسوعة الفلسفية المختصرة – نقلها عن الإنجليزية. فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق – راجعها وأضاف د. زكى نجيب محمود. مصر ١٩٦٣م.

٤- الموسوعة العربية الميسرة – بإشراف محمد شفيق غربال – مصر.

٥- دائرة معارف الشعب – كتاب الشعب – مجلد١ – مصر – ١٩٥٩م.

٦- الموسوعة الفلسفية المختصرة – مصطفى غالب – بيروت ١٠٨١م.

٧- مجلة المستقبل العربى – العدد (٥٨) – ١٩٨٣/١٢م – يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية.

٨- مجلة الباحث – السنة الخامسة – العدد السادس والعشرون – نيسان ١٩٨٣م تأسست فى باريس ١٩٧٨م.

٩- مجلة عالم الفكر – السنة واحد وعشرون – العدد (٥) سنة ١٩٧٦/ (ملف خاص بالفارابى بمناسبة مرور أحد عشرة قرنا على ميلاده – وأيضا مجلد (٣) العدد (٤) سنة ١٩٧٣م وأيضا المجلد(٦) العدد (٢).

١٠- مجلة المورد – وزارة الإعلام العراقية – مجلد (٤) – العدد (٣) ١٩٧٥م (الفارابى – عدد خاص).

١١- مجلة الكتاب المصرية – عدد مارس ١٩٤٦م.

١٢- مجلة القاهرة – العدد (٩٤) أبريل ١٩٨٩م.

ثالثا: المراجع الأجنبية:

1- Aristotle: Metaphysics a revised test with introduction and commentary by S.D. Rass. London – Oxford. 1924 – two volumes.

2- Aristotle: Physica. English translation by R.P. Hardie and R.K. Gaye. Under the editorship of D. Ross. London Oxford, Vol. 11, 1962.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية قديمة وشروح لابن السمح ومتى بن يونس وأبو الفرج الطيب وقام بتحقيق الترجمة مع الشروح د. عبد الرحمن بدوى – القاهرة – الدار القومية للطباعة والنشر – ١٩٦٤م – ١٩٦٥م.

3- Alose (Dr. Husam): The problem of creation in Islamic Thought. Baghdad, 1968.

4- Collingwood (R.J): The idea of Nature. London. 1945. Oxford University press.

5- Duhem (p): Le Systeme du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic. Tom I et Iv. Paris, Hermann. 1954.

6- Farrangton (Benjamin): Greek Science. London, 1953. Pelican books.

7- Gardet (Louis): Les caltures et le temps, Paris, Payot, Unesco, 1975.

8- Gilson (E.): History of cristian philosophy in the middle ages. 1955.

9- Guillaume (A.); and T. Arnold: The Legacy of Islam. London 1960.

10- Hammond (R.): The philosophy of Al – Farabi and its influence on medical thought. New york, Hobson press, 1947.

11- Hamui (R.): Al – Farabi's philosophy and its influence on scholasticism, Sydney, 1928.

12- Madkour (Dr. Ibrahim): L' organon d'aristote dans le monde Arabe. Second edition Librairie philosophique. Vrine-Paris. 1969.

13- Mahdi (Dr. Muhsin); Alfarabi against philoponud. The University of Chicago. Center of Middle Eastern Studies Reprinted Journal of Near Eastern Studies. Vol. 26, No. 9,. October, 1967.

14- Massignon (Louis): Recueil de Textes. Inedits Concernant L'histoire de Mystique en pays de l'Islam, par Louis Massignon, Paris, 1929.
15- Mathews (W. R.) : The Idea of God, An Introduction to Philosophy of Religion. An essay in an outline of modern knoledge, Edited by Dr. William Ross, London. 1939.
16- Mouy (Paul): Logique et Philosophie des Sciences. Paris Hachette. 1944.
17- Munk (S.) : Melanges de Philosophie Juive et Arabe. Paris. 1955.
18- Nasr (S.H.) An introdction to Islamic cosmologiical doctrines, conceptions of the nature and methods used for its study by the Ikwan al Safa, al Biruni, and Ibn – Sina- Cambridge 1964.
19- Ross (S. D.) : Arostotle, London: Oxford- 1953.
20- Sweetman (J.W.): Islam and Christian Theology, London, 1949.
21- Sharif (M. M.): A History of Muslim Philosophy. Two Volumes, 1963.
22- Walzer (R.): Greek into Arabic. Oxford, 1962.
23- Wulf (Mauricede): History of mediaeval philosophy. Two Volumes. London. Longmans-green, 1935.

الفهــرس

الموضوع	الصفحة

تم بحمد الله

مع تحيات

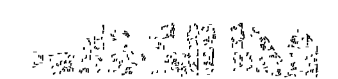
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية









عن الفلسفة الطبيعية عند الفارابى ، ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب التي تناولت العلاقة بين الجوانب الفيزيقية « الفلسفة الطبيعية » والجوانب الميتافيزيقية « الفلسفة الإلهية » في فلسفة الفارابى .

وآثر هذا الفيلسوف على كل من جاء بعده سواء فى المشرق أو المغرب حتى امتد تأثيرها على فلاسفة آوربا فى العصر الوسيط .

د. زينب عفيفى

